إعجاز أحمد
إدوارد سعيد

الاستشراق وما بعده

إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي



ترجمة وتقديم: ثائر ديب

إعجاز أحمد   إدوارد سعيد

الاستشراق وما بعده:

إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي

ترجمة وتقديم: ثائر ديب

المحتوى

مقدمة الترجمة العربية:
إدوارد سعيد والماركسية

I

هل ثمّة حاجة للتذكير بأهمية إدوارد سعيد ومكانته البارزة في ميادين الفكر الإنساني المختلفة وساحات النضال السياسي من أجل العدالة والكرامة الإنسانية؟ لقد أفضى نشاطه الفكري كباحثٍ أدبي، وناقد ثقافي، ومثقف منخرط سياسياً إلى مكتبةٍ زاخرة مؤلَّفة مما كتبه هو نفسه ومما أثارته كتابته هذه من دراسات، وشروح، وانتقادات، ومواقف مؤيِّدة، وأخرى عدائية، وممّا أسهمت به في نتاج تياراتٍ فكريةٍ حديثةٍ كاملةٍ كان لسعيد أكبر الأثر في ولادتها، أو إعادة توجيهها، أو استثارة نقدها. ذلك أنَّ سعيد، الذي يُعَدّ من بين أهمّ الفاعلين والمحرّكين الثقافيين في العالم الحديث، أحدث ارتجاجات عميقة وجذرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية كافةً، ولاسيما في حقول النقد الأدبي، والدراسات الشرق أوسطية، والأنثروبولوجيا، والتاريخ. وقدّم صورة نموذجية عن المثقف الدنيوي المقاوم لكافة أشكال السيطرة والظلم؛ سلاحه في ذلك: معرفة موسوعية نادرة، وصلابة سياسية مميّزة تركتا أثرهما لا ضمن الجماعات الأكاديمية وحسب بل أبعد منها وعبر القارات.

كان إدوارد سعيد مزيجاً من الأكاديمي والمتمرّد، وقد رعى بنفسه هاتين الصفتين أيّما رعاية. فخروجه على الأوضاع القائمة، وازدراؤه الامتثال والتكيّف، وإصراره الدائم على قول الحقيقة في

وجه السلطة، واعتباره كلّ ذلك من أرفع واجبات المثقف، إنّما يستند إلى تبحّر علمي، ورصانةٍ أكاديمية، وتضلّع من المناهج قلّ نظيره. هكذا، كان بمقدور سعيد أنْ يرى أنَّ على المثقف، في عالمٍ مُثْقَلٍ باعتبارات القوة والمصلحة، أن ينتقل من مسائل التأويل المنفصلة نسبياً إلى أسئلةٍ أشدّ أهمية هي في النهاية أسئلة التغيير الاجتماعي. وإذا ما كان سعيد قد عبّر في مقابلاته عن الأسف لعجزه عن التسوية بين حياته كباحث أكاديمي وحياته كفاعل ومنظّر سجالي، فإنَّ كتاباته لا تني تكشف مرّة بعد مرّة عن تلك الصلات الوثيقة بين عالم الفكر والبحث من جهة أولى، وعالم السياسة الفظّة، والشركات، وسلطة الدولة، والقوة العسكرية من جهة أخرى.

منذ كتابيه الأولين، *بدايات: القصد والمنهج* (1965) و*جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية* (1966)، عارض سعيد استبعاد النصّ وعزله عن سياقاته الفكرية والسياسية والاجتماعية، مقترحاً تناول السرد في كامل تعقيداته وارتباطاته التي لا مفرّ منها. ومثل هذا الموقف كان كفيلاً بخلق مسافة بينه وبين *النقد الجديد* الذي كان سائداً في ذلك الحين كما بينه وبين *ما بعد البنيوية* التي راحت تتهدّد هيمنة *النقد الجديد*. وفي مقالاته المكتوبة في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته أفصح سعيد عن التزامه ما دعاه بـ *النقد العلماني*، وذلك في فترة كانت فيها الأصول الراديكالية للنظرية الأدبية الأوروبية قد تقهقرت، في أميركا رونالد ريغان، وتاهت في متاهة النصّية لتغدو نقيضاً لما يمكن أن ندعوه بالتاريخ وضرباً من ضروب إزاحته وإقصائه. هكذا أعلن سعيد أنَّ النصوص دنيوية، جزء من العالم الاجتماعي، والحياة الإنسانية، وبالطبع من اللحظة التاريخية التي تتوضّع فيها وتؤوَّل، بكلّ ما تشتمل عليه من وقائع القوة والسلطة، وكذلك المقاومة التي يبديها البشر والحركات الاجتماعية تجاه مؤسسات السلطة وصنوف الأرثوذكسية مما يسهم في جعل النصوص ممكنةً، ويطلقها إلى قرّائها، وينبغي أن يلفت انتباه النقد. وهذا المنظور هو منظورٌ لم يتزحزح عنه سعيد مُطْلَقاً، وقد مكّنه من أن يُقدّم قراءات مُحْكَمةً غير مسبوقة جمعت الاهتمام

الشديد بالشكل والأسلوبيات إلى إلحاح شديد بالمثل على أنَّ الأدب هو عن التجربة وليس عن نفسه وحسب.

وهذا المنظور، إلى جانب كتاب *الاستشراق*، هو ما ألهم جيلاً من الباحثين الشباب أن يعبروا الحدود بين الفروع المعرفية، التاريخ، والنظرية السياسية، والنقد الأدبي، والأنثروبولوجيا، كيما يتفحّصوا استخدامات التمثيل المتعددة في ممارسة السيطرة. وكتاب *الاستشراق* (1978)، المكتوب في المرحلة ذاتها التي كُتِبَ فيها كتاب *قضية فلسطين* (1979) الذي سيتلوه مباشرة كتاب *تغطية الإسلام* (1981)، هو الذي جلب لسعيد الشهرة خارج الدراسات الأدبية أولاً ثم أبعد من الأكاديميا برمّتها تالياً. وهذا العمل القائم على التفسير النصّي المدقّق المتضافر مع النقد الإيديولوجي الذي يدين بالكثير لكلٍّ من ريموند وليامز وغرامشي وفوكو، هو الذي سيزلزل حقل القلعة الاستشراقية في دراسات الشرق الأوسط زلزلةً عميقة ويدفع العاملين فيها إلى سجالٍ لاذع مازال محتدماً حتى اللحظة. وهو الذي سيترك أثره الهائل على الدراسات الإنسانية والاجتماعية في أنحاء العالم مُلْهِمَاً ضروب النقد المختلفة: الأدبي، والنسويّ، والإثني، والثقافي. وهو الذي سيؤسّس لحقلٍ معرفيّ جديد هو *نظرية الخطاب الكولونيالي* التي ستتحول لاحقاً إلى *الدراسات ما بعد الكولونيالية*.

بيد أنَّ دراسةً مدقّقةً لتطور فكر سعيد يمكن أن تبينَ أنَّ قيود هذا الحقل، حقل الدراسات مابعد الكولونيالية، لم تسعه، فراح مع الوقت يبتعد على نحوٍ مهذَّب عن سجالات هذا الحقل اللاذعة، ربما لأنَّ بعض العاملين فيه، ممّن تطابق بروزهم مع ذروة اللحظة التفكيكية ما بعد البنيوية، كانوا ميّالين إلى تقريع سعيد على تمسّكه بإنسانويةٍ رأوا أنّها عاجزة عن تصفية استعمار الفكر الأوروبي. هكذا أعلن سعيد في كتابه *الثقافة والإمبريالية* (1993)، حيث ألحّت إنسانويته على الفاعلية والمقاومة وكفاح الشعوب المضطهَدة التحرري، عن غضبه حيال *النظرية*، وبصورةٍ أدقّ حيال تلك الطرائق الدينية الجديدة مثل ما بعد الحداثة، وتحليل الخطاب، والتاريخانية

الجديدة، والتفكيك، لما أشاعته من إحساسٍ غريبٍ بانعدام وزن التاريخ وانعدام أهميته.

II

من التأويل إلى التغيير، ومن النصّية إلى النقد العلماني والدنيوية والنقد الإيديولوجي للإمبريالية وفكرها، ومن الخطاب إلى الإنسانوية التي تلحّ على الفاعلية والمقاومة، مضافاً إلى كلّ ذلك تأثيرات مُعْتَرَف بها لماركسيين كثر ـ لوكاش، غرامشي، أدورنو، إيميه سيزار، فرانز فانون، سي.ل.ر.جيمس، ريموند وليامز، إقبال أحمد... ـ وفاعلية شخصية يكاد يغيب فيها الفصل بين النظرية والممارسة... كلُّ ذلك يوحي بمدى اقتراب سعيد من الماركسية والتقائه معها. فهل الأمر كذلك؟

إنّ مفهوم *الدنيوية* بوصفها موقفاً عالماً وشجاعاً تجاه استكشاف العالم الذي نعيش فيه، ومفهوم *العلمانية* بوصفها تشير إلى ما هو أرضيّ وتاريخيّ، هما مفهومان ينضويان بقوة في إطار التقاليد الفكرية المادية. كما أنّ نقد بناءات الإمبريالية الثقافية والكشف عن آليات إنتاجها هو، بمعنىً ما، مواصلة لمنجزات الماركسية الضخمة في تشريح الإمبريالية، تلك المنجزات التي تبدأ بماركس ولينين ولا تنتهي عند سمير أمين مروراً بروزا لوكسمبورغ، وفرانز فانون، وإيميه سيزار، وأميلكار كابرال، وبول باران، وبول سويزي، ومئات الأسماء والأحزاب والحركات التحررية الأخرى. أمّا الإلحاح على التغيير والفاعلية والمقاومة وعلى إزالة التناقض بين النظرية والممارسة، فمن تقاليد الماركسية التي يُشَدَّد عليها... فإلى أيّ مدىً كان سعيد ماركسياً؟

لقد بدّد سعيد، في مجال النقد الأدبي، وهم بعضهم أنّه قد يكون ماركسياً متخفّياً، وأعلن «إنّ وصفَ نقدٍ ما بأنّه ماركسي هو نوعٌ من الإرداف الخُلْفي الذي يجمع بين لفظتين متناقضتين، وإنّ النتيجة النهائية لهذا الجمع تتمثّل لا بالإعلان عن انحياز سياسي

وحسب، بل أيضاً بوضع المرء نفسه خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا وخارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في ضروب أخرى من النقد». وذلك دون أن يشير لنا، بالطبع، ما هي الأشياء التي حرم كلٌ من غرامشي أو لوكاش أو ريموند وليامز أنفسهم منها بقيامهم بما قاموا به من نقد ماركسي صريح. ودون أن يشير لنا، أيضاً، ما إذا كان من الممكن لأحد أن يضع نفسه داخل كلّ الأشياء الجارية في هذه الدنيا وفي ضروب النقد الأخرى، دون أن يختار أو أن ينطلق من موقع.

بل إنّ *دنيوية* سعيد و*علمانيته*، اللتين تصلان حدّ كونهما أساساً مناطقياً لسجالٍ يفهم الجغرافيات التخيّلية التي تصوغها القوة ثم تفرضها على أراضٍ نائية، هما المفهومان ذاتهما اللذان يضعهما سعيد إزاء الماركسية، تلك المنظومة الفكرية التي أنجزت الكثير في تنظير الإمبراطورية الحديثة بمصطلحاتٍ تاريخية. وإذا ما كان سعيد قد اتّخذ إيميه سيزار، وفرانز فانون، وسي.ل.ر.جيمس، وإقبال أحمد... كرفاقٍ في الكفاح ضدّ الإمبريالية، فلعلّه قد نسي أنّ هؤلاء الماركسيين، على اختلاف طوائفهم الماركسية، ما كانوا ليتكلموا على الإمبراطورية الحديثة دون الكلام على مسار الرأسمالية العالمي. وإذا ما كان سعيد قد ميّز بين القومية (أو الوطنية) المناهضة للكولونيالية وبين حركات التحرر ووقف إلى جانب هذه الأخيرة، فإنّه لم يُلمح إلى التوجّه الشيوعي الذي اتخذته أو إلى المصالح الطبقية لأيٍّ منهما. ومثل هذه الأشياء وسواها هي ما تمثّلت عاقبته في أنّ سعيد، على الرغم من كشفه المُفْحِم للطابع الإيديولوجي، الذي يَسِمُ تلك المفاهيم الجغرافية الزائفة مثل «الغرب» و«الشرق» و«أوروبا»، إلّا أنّه استخدم هذه المفاهيم بطرائق عملت، في ظلّ غياب مقولاتٍ مثل نمط الإنتاج أو التشكيلة الاجتماعية... الخ، على نزعِ ماديةِ ما تشيرُ إليه هذه المصطلحات.

أمّا العاقبة الأخرى التي ترتّبت على مثل هذه الأمور، وعلى تعريفٍ لاحقٍ للإمبريالية بأنّها نظريةُ وممارسةُ حُكْمِ أقاليم نائية عن المركز المتروبولي (بما ينطوي عليه هذا التعريفُ من وضع الآلية

المحرّكة في مركز الإمبراطورية دون ذِكْرٍ لنظام الرأسمالية العالمي)، فقد تمثّلت بإراحةٍ غير مقصودةٍ لكثيرٍ من النقّاد ما بعد الكولونياليين الذين أشاحوا بوجوههم عن تناول الرأسمالية لكي يقدّموا فهماً للإمبراطورية يعتبرها حدثاً ثقافياً أو بناءً خطابياً.

ولعلّه قد غدا من المفيد في هذا الصدد، على الرغم من مخاطرة التبسيط، أن يُمَيَّز بين تيارين اثنين عريضين ومتنازعين ضمن حقل *الدراسات ما بعد الكولونيالية*. الأول هو ذاك الذي يدرس الإمبريالية وممارساتها الخطابية والمادية من منظور ماركسي، والآخر الأحدث عهداً الذي يضع نقده في إطار الاستنطاق ما بعد البنيويّ لإيديولوجيا *التنوير*، والتمركز على اللوغوس، والذات، وما يدعوه ليوتار بـ «السرديات الكبرى». ففي حين يعطي هذا التيار الأخير الأولوية لتحليل الخطاب، نجد أنَّ التيار الماركسي يقرأ الكولونيالية بوصفها طوراً من أطوار تاريخ الرأسمالية لا ينتهي بأيّ حال من الأحوال مع الاستقلال الشكلي الذي حققته البلدان المستعمَرة. وعلى الرغم من الراديكالية التي تبدو لأول وهلة على تحليل الخطاب، فإنَّ هذا التيار، في كثيرٍ من أمثلته التي لا يجوز أن يوضع معها سعيد على الصعيد ذاته، إنّما يعمّي على الآثار السياسية/ الإيديولوجية الناجمة عن الهيمنة ما بعد الحداثية الغربية ويحول دون التغيير باعتناقه ميتافيزيقا النصّية، كما هو الحال في «صنمية أراشيف الحكم الإمبريالي» لدى غاياتري سبيفاك، أو عبادة هومي بابا للتجاذب اللغوي/ النفساني. فمثل هذه الأطر المعرفية المثالية تُفْرِغ التاريخ في النهاية من مقاومة الشعوب للإمبريالية، وتعمل على تصفية الذاكرة الشعبية، وتُنْكر أية مسؤولية عن أيّة عاقبة أخلاقية تترتّب على الفكر.

III

إلى جانب هذا التمييز، من طرف سعيد، بينه وبين الماركسية، فإنَّ ضروب النقد الماركسي المختلفة لأعماله، خاصة *الاستشراق*، كانت من أوائل النقد الذي وُجِّه لسعيد من موقع التضامن. ولعلّ أبرز

أمثلة هذا النقد الماركسي هي ما قدّمه كلٌ من صادق جلال العظم (من سوريا)، ومهدي عامل (من لبنان) وإعجاز أحمد (من الهند).

وبخلاف ما قد يراه بعضهم من أنَّ القراءة الماركسية لعمل سعيد هي قراءة معيارية، تتحرك بانتقائية وتجزيئية، وتتعامل مع هذا العمل بغائية لا تحترم كثيراً «قصدية النصّ» ولا خلفيته الثقافية ما بعد الكولونيالية، وأنّها تعاين هذا العمل من منظور إيديولوجي راسخ ومكين ومجروح في الوقت ذاته، مركّزةً على ما ورد في *الاستشراق* من نقد عرضيّ لماركس والماركسية في بضع فقرات، فإنّ النقد الماركسي لسعيد لا يتنكّر لكشوفه على صعيد التشكيلات الثقافية والأنساق الإيديولوجية المرتبطة بصعود حركة الاستعمار والإمبريالية وتعريته التنكّرات الإيديولوجية التي تخدم مشاريع الهيمنة والتسلّط. ما انتقده الماركسيون لدى سعيد، في *الاستشراق* خاصةً، هو مسائل تتعلّق بالمنهج تعلّقاً صميمياً وما يمكن أن يترتّب على اختيار هذا الأخير من عواقب نظرية وسياسية محدَّدة.

وسواء اتّخذت القراءة الماركسية لسعيد فقراتٍ من كتابه أم الكتاب كلّه أم مجمل أعماله، فإنَّ المعيار هو قدرتها على كشف المنطق الحاكم بصرف النظر، ولو مؤقتاً، عن القصد والنيّة. وهذا ما يبدو جلياً لدى مهدي عامل، الذي يقتصر في نقده لسعيد على تعامل الأخير مع ماركس، إلاّ أنّه يُفلح، كما أرى، في الكشف عن منطقٍ في الكتاب هو منطق فوكويّ نيتشوي سوف يبتعد عنه سعيد نفسه أشدّ الابتعاد في مرحلةٍ لاحقة. ومن المعروف، بالطبع، أنَّ عامل لا ينطلق في إسهاماته من ماركسيةٍ مكوَّنة سابقة على النظر في الظواهر والمسائل بل من ماركسيةٍ عليها أن تنتج تميّزها واختلافها وتعيد إنتاجه كلما كان عليها أن تنتج معرفةً. وهذه هي الماركسية التي كان قد اختبرها في تناول مشكلة لا تقع على الصعيد الاقتصادي مباشرة، بل على الصعيد السياسي والثقافي، هي الطائفية. بل هي الماركسية التي أراد أن يختبرها أيضاً، وبمناسبة نقده لسعيد، في الكشف عن آلية التوسّع في إعادة إنتاج المعرفة ودور الصراع المعرفي كقوة محركة لتاريخ المعرفة.

والحال، أنَّ ما انتقده الماركسيون لدى سعيد، في *الاستشراق*، لا يقتصر على المنطق الذي حكم تعامله مع ماركس إلّا بقدر ما يكشف هذا التعامل عن المنطق الذي حكم تعامله مع ظاهرة الاستشراق برمّتها.

فلا بدّ أنّ ثمة منطقاً ما يقف خلف ردّ الاستشراق والخطاب الاستشراقي إلى اليونان القديمة، إلى هوميرس وأسخيلوس ويوربيدس، مفترضاً أنَّ ثمّة خطاباً أو بناءً إبستيمياً يطول كامل التاريخ الغربي ونصوصه، على هيئة خط مستمر من اليونان القديمة إلى أوروبا وأميركا الحديثتين.

ولابدّ أنَّ ثمّة منطقاً وعواقب تترتّب عليه حين يُصَوَّر «الغرب» على أنّه هو نفسه من فجر التاريخ إلى الآن، على هيئة كيان متطابق مع ذاته، ومتجانس، وثابت، وعابر للتاريخ والنصوص.

ولابدّ أنَّ ثمّة منطقاً وعواقب حين يُجْعَل *الاستشراق الثقافي - الأكاديمي* ذلك المصدر الذي نبعت منه *مؤسسة الاستشراق* وليس العكس، مما يدفع إلى التنكير ببدهية أنَّ تواريخ الاستغلال الاقتصادي، والقهر السياسي، والفتح العسكري هي التي تلعب الدور الأساسي التكويني في خلق الشروط التي تمكّن من قيام ما يدعوه سعيد بـ «الخطاب الاستشراقي» وليس العكس.

ولا بدّ أنَّ ثمة منطقاً وعواقب حين نعتبر أنّ من غير الممكن وجود تمثيل حقيقي لأيّ شيء على الإطلاق وأنّ فكرة «الحقيقة» ذاتها مجرّد تمثيل.

ولابدّ أنَّ ثمّة منطقاً يصوغ للفكر ما يبدو كأنّه قانون عام حين يُقَال أنْ «ليس في وسع أيّ باحث (...) أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه»، مما يجعل الخطاب الغربي كلّه خطاباً استشراقياً في جوهره.

ولابدّ أنَّ ثمة منطقاً حين تُطرى مقاربة ماسنيون الفريدة التي أمكن لها أن تتجاوز بعض الشيء بنية الفكر الاستشراقي لتتماهى مع روح الشرق بقيامها على «حدس فردي ذي أبعاد روحية».

ولابدَ أنّ ثمّة منطقاً حين تُنْتَزَع تمثيلات دانتي من سياق إنتاجها، ضمن خطاب الثنائيات المسيحية التي تقابل بين الإيمان والبدعة إذ اعترته بدايات النهضة التي راحت تترك أثرها عليه وعلى ثنائياته، ليُعَاد وضعها في خطاب الاستشراق المختلف تماماً، شأنها شأن تمثيلات هوميروس وأسخيلوس ويوربيدس.

ولابدّ أنّ ثمّة منطقاً يقف خلف الاكتفاء من ماركس بمقطع صحفي عن الحكم البريطاني في الهند وتأويل هذا المقطع على أنّه تعبير عن اضمحلال ما أبداه ماركس في البداية من تعاطف مع «آسيا البائسة» وتلاشيه أمام تقدّم لغة الاستشراق التي تتمكّن من القضاء على تجربةٍ إنسانية تلقائية حيوية والحلول محلّها، وذلك في ابتسار شديد لضروب التعقيد في فكر ماركس (كما يبيّن إعجاز أحمد) وفي استبدالٍ لسؤالٍ أخلاقي، يرفضه ماركس في نصّه ويرفض أن يكون هو السؤال الحقّ، بالسؤال المادي التاريخي الذي يطرحه ماركس: «هل يستطيع الإنسان أن يحقّق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟» (كما يشير مهدي عامل الذي يخضع المقطع ذاته لقراءةٍ مناقضةٍ لقراءة سعيد).

IV

بخلاف نبرات التقديس التي راحت تتصاعد بعد وفاة إدوارد سعيد، حاملةً معها خطر أَيْقَنَتِهِ وإضفاء طابع العصمة القاتلة عليه، فإنّ عمل سعيد لم يَعُدْ من الممكن أن يُفْهَم حقّ الفهم أو يُقَدَّر حقّ التقدير من غير ذلك النقد الذي انهمر سيولاً من كلّ فجّ وصوب ما إنْ ظهر كتابه *الاستشراق* في العام 1978.

كان من الواضح منذ ذلك الحين أننا إزاء كتاب أخذ يزعزع القناعات القارّة ويزلزل التعريفات الوطيدة، غير أنّه كان من الواضح أيضاً أننا حيال عمل يستثير النقد ويقتضيه، ليس لما يمكن أن يكون قد انطوى عليه من منطقٍ معين وحسب، بل لقدرته على أن يكون، بالنقد، بؤرةَ جَدَلٍ وموقعاً إشكالياً يمكن أن يُطَلَّ منه على تناقضات العصر وكروبه وعلى إشكاليات المعرفة وكروبها. ولعلّ

هذا، في حقيقة الأمر، ما أراده سعيد لعمله وما مارسه تجاه الآخرين. فالنقد هو الأساس لا في إنتاج معرفةٍ بجهد سعيد وحسب، بل في إنتاج كلّ معرفة وإعادة إنتاجها. والنقد هو ما دفع، في زعمي، إدوارد سعيد لأن يعيد النظر في كثير من مواقفه فراح يبتعد عن فوكو، ويتراجع عن الموقف النيتشوي الذي يرى إلى التمثيلات على أنها ضروب من سوء التمثيل، ويفسح المجال لوجود المقاومة والمواجهة التاريخية بين صوت المستشرق والأصوات الكثيرة التي سبق القول إنَّ الاستشراق قد أخمدها تماماً. وبهذه المعاني، فإنَّ النقد الماركسي، من بين النقد الكثير الذي طال سعيد، قد كان، على الرغم من عنفه، نقداً بالغ الخصوبة لكلا الطرفين؛ فعمل على تغيير سعيد، سواء أقرّ بذلك أم لم يُقِرّ، وكان فرصة لكي تتطور عدّة الفكر والنقد الماركسيين، سواء اعترف النقّاد الماركسيون بذلك أم لم يعترفوا. وهذا ما يضعنا أمام نموذج ممتاز من الخصومة الفكرية المجدية الخصبة في الحصيلة النهائية، بعيداً، عن تكرار المحفوظات الماركسية والسعيدية أيضاً.

IV

على غلاف كتاب إعجاز أحمد *في النظرية: طبقات، أمم، آداب*، الصادر في طبعته السادسة 2001 عن منشورات جامعة أوكسفورد في نيودلهي، والذي اقتطفنا منه الأجزاء الخاصة بنقد إدوارد سعيد، على غلاف هذا الكتاب نقرأ لتيري إيغلتون، الناقد الماركسي البريطاني الشهير، رؤيةً لما قام به أحمد من نقد لأرباب النظرية الحديثة:

> *إذا ما كان بعض النقّاد الراديكاليين قد نسوا أمر الماركسية، فإنّ الماركسية، كما تتجلّى في نقد إعجاز أحمد المُفْحِم الشجاع وغير الدارج، لم تَنْسَ أمرهم.*

(٭) ملاحظة: كل الهوامش المشار إليها بأرقام هي للمترجم أمّا المشار إليها بنجمات فللمؤلّف.

القسم الأول: إعجاز أحمد

I

الاستشراق وما بعده: التجاذب والموقع المتروبولي في أعمال إدوارد سعيد

لابدّ من القول إنَّ النقد المُقَيَّد مسبقاً بلصاقاتٍ مثل «الماركسية أو «الليبرالية» هو، في نظري، ضَرْبٌ من الإرداف الخُلْفي الذي يجمع لفظتين متناقضتين... وإذا ما كانت النتيجة النهائية لـ «القيام» بالنقد الماركسي أو الكتابة الماركسية تتمثّل بالإعلان عن انحياز سياسي، إلّا أنّها تتمثّل أيضاً بوضع المرء نفسه، إذا جاز التعبير، خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا وخارج قَدْرٍ كبيرٍ من الأشياء الجارية في ضروبٍ أخرى من النقد.

إدوارد سعيد(•)

لقد سبق لي أن كتبتُ منتقداً فريدريك جيمسن، وسوف تتركّز الأقسام الأساسية من كتابتي هنا على انتقاداتٍ حادّة أوجّهها لإدوارد سعيد. ويتمثّل واحدٌ من أسباب ذلك، ببساطةٍ، في أنَّ جيمسن وسعيداً قد يكونان اليوم بالنسبة للعمل الذي أقومُ به في ميدان النقد الثقافي أهمُّ ناقدين ثقافيين يكتبان بالإنجليزية، بحيث يصعب عليّ أن أجد فكري الخاص دون المرور بفكرهما. والخلاف مع جيمسن أيسر من الخلاف مع سعيد. فأنا إذْ أكتب من موقعٍ ماركسي، إنّما

(•) إدوارد سعيد، *العالم، النص، الناقد*، كيمبردج: مطبوعات جامعة هارفرد، 1983، ص 28 – 29.

أقاسم جيمسن بصورة طبيعية عدداً من النقاط النظرية المتطابقة التي تميّزنا، حتى حين نختلف - بل خاصةً حين نختلف - على القضايا الأساسية. أمّا سعيد فأمر مختلف على هذا الصعيد. واختلافي معه، سواء على قضايا النظرية أو التاريخ، هو اختلاف جوهري إلى حدّ بعيد بحيث لا يمكن التوفيق بين فهمينا للعالم - سواء العالم الراهن أم العالم كما كان في مراحل شتّى من الألفي سنة الماضية أو ما يقاربها - الأمر الذي يفضي، بلا شكّ، إلى اختلافات في التأويل والقراءة يصعب على مقالةٍ واحدة أن تحصرها جميعاً.

غير أنّ هذه الاختلافات، العامة والمحدّدة على السواء، لا تشكّل سوى جزء صغير من الصعوبة التي أواجهها لدى الكتابة عن إدوارد سعيد. فالصعوبة الأكبر بكثير إنّما تكمن فيما أحسّه من تضامن مع موقعه المحاصَر وسط أميركا الإمبريالية. ذلك أنّ إدوارد سعيد ليس ناقداً ثقافياً وحسب، بل فلسطيني أيضاً. وقَدْرٌ كبير ممّا هو رائع في عمله مرتبطٌ بواقعة أنّه قد حاول أن يشرّف هذا الأصل، على الرغم من كلّ المصاعب، وبأقصى ما يملك من الطاقة، بخروجه من نطاق اختصاصه الأكاديمي وتكوينه الفكري الأصلي، دون أن يخضع لمهنة أو شهرة، ودون أن يسعى وراء كسب شخصي، بل بمخاطرةٍ شخصية مخيفةٍ في الحقيقة. فمما يجدر ذكره أنّ وقوفه البليغ والطليق إلى جانب قضيته الوطنية قد جرّ عليه التهديد بالقتل، من جهاتٍ معروفة باغتيالها عدداً كبيراً من الوطنيين الفلسطينيين، وسوف آتي لاحقاً إلى ما عناه كلّ ذلك بالنسبة لأعماله المنشورة. لقد قرّر سعيد أن يواجه مثل هذه المخاطر، ومثل هذا القرار ينطوي على شرف كبير، بل على شرفٍ نادرٍ أشدّ الندرة. فكيف للمرء، إذاً، أن يعبّر عن اختلافاته الكثيرة من ضمن هذا التضامن؟

لقد اعتقدتُ لسنين أنّ ذلك من غير الممكن، وأنّ الكلام المخالف قد يكون بمثابة خيانة لهذا التضامن. غير أنني رأيت مؤخّراً أنّ موقف الحياد الإراديّ هذا هو موقف خاطئ سياسياً، ولا

مجال للدفاع عنه أخلاقياً. فسعيد، في النهاية، يواصل السعي وراء مهمّته أو ندائه الباطني في الظروف التي وجد نفسه فيها، وهذا ما يمثّل ردّه الرائع على قتلته المحتملين. وأولئك الذين يُعْجَبون منا بشجاعته لكنهم يخالفونه الرأي في قضايا جوهرية، عليهم أيضاً أن يواصلوا مساعيهم النقدية. ذلك أنّ كبت النقد، كما بتُّ أعتقد الآن، ليس الطريقة المثلى للتعبير عن التضامن.

I

لقد كتب إدوار سعيد بصورة مباشرة في بعض الأحيان عن معنى ذلك المكان، وعن مسألة ذلك الأصل: خاصةً في كتابيه *قضية فلسطين*(•) و*بعد السماء الأخيرة*(••)، وكذلك في مقالات كثيرة. غير أنّ إدراك هذا الأمر موجود أيضاً في كثير من الكتابات التي تلت *الاستشراق*(•••) (1978)، على الهوامش وحسب في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى في بعض الأماكن البارزة جداً، والتي راح يتزايد بروزها وتصدّرها بمرور الوقت. ولعلّه حين يهدأ غبار السجالات الأدبية الراهنة سوف يظهر أنّ المساهمة الباقية التي قدمها سعيد ليست تلك التي قدّمها في *الاستشراق*، هذا الكتاب المتصدّع على نحوٍ عميق، أو في تلك المقالات الأدبية التي جاءت في أعقابه، بل في أعماله عن قضية فلسطين، ومنها مثلاً مقالته الأساسية «الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها»(••••)، والنثر الرائع المتلوّن الذي أسهم به إلى جانب صور جان مور في *بعد السماء الأخيرة*، وعموماً في الدور

(•) إ. سعيد، *قضية فلسطين*، نيويورك: Doubleday، 1980.

(••) إ. سعيد، *بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية*، نيويورك، Pantheon، 1986.

(•••) إضافةً إلى عدد كبير جداً من المقالات والمداخلات المنشورة في الدوريات، انظر بصورة خاصة:

ـ*لوم الضحايا: الأبحاث الزائفة والقضية الفلسطينية*، لندن، Verso، 1978. (وهو كتاب مشترك مع كريستوفر هيتشنز).

(••••) إ. سعيد، «الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها»، في العدد الاول من مجلة *Social Text*، شتاء 1979، وقد ضُمّت هذه الدراسة لاحقاً إلى كتاب *قضية فلسطين*.

الذي لعبه، بمقدرةٍ لا تُبَارى وأَثَرٍ بالغ الإفادة، في إعادة تعريف قضية التحرر الوطني الفلسطيني في سياق طرحها للأنتلجنسيا الغربية، والأميركية خاصةً. وعلى الرغم من أنَّ الأجزاء الأخيرة من *قضية فلسطين* جاءت شديدة الضعف، إلاّ أنّ بمقدور المرء أن يتبينّ في سيرة سعيد الفكرية وفي تاريخ عواطفه أنَّ كتابة *الاستشراق* قد كانت من بعض النواحي تمهيداً لكتابة تلك المقالة عن الصهيونية وضحاياها. وبمعنىً ما فإنَّ ثمّة امتناناً ينبغي أن يخصّ به المرء ذلك التمهيد، وتلك الإرادة الرامية إلى تهدئة الغضب قدر الإمكان، بحيث أمكن بذلك لسعيد أن يتكلّم، بدقّة العالم وبلاغة الحكيم، عن ذلك المكان العسير داخل الذات حيث نزلت الطعنة ذات مرّة، وحيث الألم لايزال. ولأنَّ المرء سبق له أن قرأ *الاستشراق*، فإنَّ رباطة الجأش التي اكتسبها سعيد، والتردّد الذي بات الآن قادراً على ممارسته، لابدّ أن يلفتا أشدّ الانتباه.

إنَّ ما يَسِمُهُ *الاستشراق* من قطيعةٍ جذرية في مسيرة سعيد الفكرية لناجمةٌ على وجه الدقّة عن أنَّ *كتابة* هذا الكتاب كانت محاولة لحلّ مشكلة ما يعنيه بالنسبة له أن يكون المرء فلسطينياً يعيش في الولايات المتحدة ويعلّم فيها، دون سلاح سوى اختصاصه الفكري في العلوم الإنسانية، ومسيرته الناجحة كناقد أدبيّ، وسيطرته المذهلة على نطاقات واسعة من النصّية الأدبية الأوروبية. وكما يقول في «المقدّمة»:

إنَّ تجربتي الخاصة مع هذه القضايا هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، خاصةً في أميركا، تبعث اليأس في النفس... فشبكة العنصرية، والصور النمطية الثقافية، والإمبريالية السياسية، والإيديولوجيا التي تنزع إنسانية الإنسان ممّا يأسر العربي أو المسلم، لهي شبكة متينة بالفعل، وهي الشبكة التي يشعر كلّ فلسطيني بأنّها قَدَرُه العقابيّ الفريد(•).

(•) إ. سعيد، *الاستشراق*، نيويورك، 1979، ص 27.

لقد تمثّل جانبٌ من الغاية التي وضعها سعيد نصب عينيه في إظهار خيوط هذه الشبكة وتواريخها الكثيرة التي تقف بمواجهة الفلسطيني. غير أنَّ سعيداً كان قد أعلن قبل صفحتين، مستعيناً بمقبوس من غرامشي، عن بُعْدٍ شخصيّ بالمثل لكنه أشدّ خفاءً ودقّة:

يقول غرامشي في دفاتر السجن: «إنَّ نقطة انطلاق الإحكام النقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقّاً... بوصفه نتاجاً للسيرورة التاريخية حتى اللحظة الراهنة، والتي أودعت فيه آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً بها». وتترك الترجمة الإنجليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أنَّ نصّ غرامشي بالإيطالية يُخْتَتَم بالإضافة التالية: «ولذلك فإنّه من الضروري تماماً أن يُصَار إلى وضع هذا الجرد منذ البداية»... ومن نواحٍ عديدة، فقد كانت دراستي الاستشراق محاولة لجرد الآثار التي تركتها عليّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين (ص25).

يبدو أنَّ هذا المقطع من غرامشي يعني الكثير لسعيد، ذلك أنّه يعاود الظهور في بداية مقالته عن الصهيونية. ولذلك ينبغي أن نتوقّف عند عدد من الأوجه في هذين المقطعين. أوّلها هو أنَّ هذه هي المرّة الأولى التي يُقْحِم فيها سعيد صوته الشخصي بهذه الحدّة في كتابته، وتكون له مثل هذه المركزية في تحديد مشروعه البحثيّ. وإِذْ يعود المرء اليوم، بعد حوالي عشرين سنة، إلى أول كتابين من كتب سعيد، الأول عن كونراد والثاني *بدايات*(•)، فإنّه يلاحظ تلك البراعة الفائقة من حيث الأسلوب، لكنه سيلتفت أيضاً، من نقطة الأفضلية التي يحوزها اليوم بعد نبرة *الاستشراق*، إلى ما في ذلك النثر الباكر من طابع *عقليّ*: إلى حقيقة أنَّ العقل يكاد أن يكون الشيء

(•) إ. سعيد، جوزيف كونراد ورواية *السيرة الذاتية*، كيمبردج: مطبوعات جامعة هارفرد، 1966؛ بدايات: *القصد والمنهج*، نيويورك: Basic Books، 1975.

الوحيد المتورّط، والذي يبدو من ثمّ على قناعة فعلية بأنّه حين يتعلّق الأمر بالتقصّي الفكري، حتى في العلوم الإنسانية، *لا حاجة لأن يُوَرِّط* سوى العقل وحده. أمّا هنا، بالمقابل، فنجد الإلحاح متركّزاً على «القَدَر العقابي الفريد» الذي ينزل بالمرء وعلى نيّته، من ثمّ، إعداد «جرد» بالآثار - أو الجروح، كما يمكن القول - التي أنزلها القدر بالمرء، معلناً عن بزوغِ ضَرْبٍ مختلفٍ تماماً من النثر، شخصيٍّ وملموسٍ أكثر، يُوضَعُ فيه الإطّلاع الواسع قبالة النشاط والحيوية السجاليين على نحوٍ خطر إلى هذا الحدّ أو ذاك.

ولكن ما الذي أوجب على هذا «الجرد» للآثار أن يتّخذ شكل قراءةٍ مضادة للنصوص الغربية المُعتَمَدَة المُكَرَّسة[1]، خاصةً في نطاقي الأدب وفقه اللغة القريبين، بدءاً بالتراجيديا اليونانية فصاعداً؟ لقد كان السبب شخصياً مرّة أخرى، وإنْ لم يكن مرتبطاً هذه المرّة بفلسطينية سعيد. فخبرة سعيد ودربته متركّزة في المقام الأول على قالب البحث الكلاسيكي في الآداب الأوروبية المقارنة، على وسطٍ يعلو فيه كعب أورباخ، وكورتيوس، وسبيتزر، والمقارنين الألمان الذين طبعوا هذا الفرع بطابع *الإنسانوية الرفيعة* من النوع المحافِظ إلى حدٍّ بعيد، بل *التورية*[2] في توجّهها إلى هذه الدرجة أو تلك. وشبح هذا المُعتَمَد على وجه التحديد هو ما كان ينبغي أن يُدْفَن. فنسيج *الاستشراق* الخاص، وإلحاحه على

(1) *المُعتَمَد المكرَّس*، Canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المُعتَمَدَة والمُكَرَّسة على أنّها «صحيحة» و«موثوقة» ومقدّسة تالياً. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحتها والتي تُدعى بـ «الأبوكريفا». وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرّسة ضمن تراث محدّد أو في حقل معرفيّ معيّن، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكّل وحدة نصّية أضفى عليها ضرب من التجانس أو اعتُبِرَت كذلك. كما يمكن إطلاق هذا المصطلح على أعمال مؤلِّف تُقْبَل على أنها صحيحة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد الشكسبيري.

(2) *التوري*، Tory، حزب سياسي بريطاني مؤيّد للسلطة الملكية ومقاوم للتغيير والإصلاح (وهو الحزب الذي يدعى اليوم «حزب المحافظين»).

النص المُعْتَمَد المُكَرَّس، وإعلاؤه من شأن الأدب وفقه اللغة في تكوين المعرفة «الاستشراقية» بل العلوم الإنسانية عموماً، ومشيئته تصوير «غرب» هو نفسه من فجر التاريخ إلى الآن، ومشيئته عبور جميع اللغات الأوروبية الأساسية، كل ذلك، وسواه، في *الاستشراق* مستمدّ من الطموح إلى كتابةِ تاريخٍ مضاد يمكن وضعه قبالة *المحاكاة*(3)، رواية أورباخ المهيبة عن تكوين الواقعية والعقلانية الأوروبية السلس منذ اليونان القديمة وحتى اللحظة الحداثيّة.

وإذا ما كان ثمّة بطل مضاد غائب في عمل سعيد الكلاسيكي المضاد، فهو إريك أورباخ. فإذا ما كان أورباخ قد بدأ بهوميروس، فإنَّ على سعيد أيضاً أن يبدأ بالتراجيديا اليونانية؛ ولابدّ من الاحتفاظ لدانتي بِغِلٍّ خاص لأنَّ دانتي، في النهاية، هو بطل رواية أورباخ. غير أنَّ دفنَ أشباحٍ من هذا النوع ليس بالأمر اليسير، خاصةً إذا ما كانوا قد ملكوا عليك نفسك(*). فخلال العقد الماضي أو نحوه أعاد سعيد مرّة بعد مرّة، باشدّ ما تكون الحدّة، وفي نصوص مختلفة عديدة، وصف تلك اللحظة من حياة أورباخ حين جلس في ركنه المنعزل في إستنبول، لاجئاً من الفاشية، منقطعاً عن مكتبات اللغات الكلاسيكية والرومانسية في أوروبا، وكَتَبَ *المحاكاة*، خلاصته المحبّة عن المعرفة الإنسانوية الأثيرة في الأدب الأوروبي في زمنٍ كان يَحْسبُ فيه أنَّ هذا التقليد بالذات على وشك التلاشي. وفي هذا السرد، الذي يعود إليه سعيد مرّةً بعد مرّة، نجد أنَّ أورباخ هو رمز للاستقامة العلمية، شخص وحيد يدافع عن القيمة الإنسانوية

---

(3) المقصود هنا هو كتاب إريك أورباخ *محاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي*. وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق عام 1998 وهي ترجمة ممتازة قام بها محمد جديد والأب روفائيل خوري.

(*) بعد إثني عشر عاماً على صدور *الاستشراق*، وفي مقالته المعنونة «شخصيات، هيئاتٌ، تغيّرات في الهيئة» («Figures, Configurations, Transfigurations») حيث يلعب العنوان نفسه على كلمة «Figuration»، يستخدم سعيد الفعل «revere» (سوقّر، يبجّل») بتضميناته الدينية التي لا مفرّ منها، كيما يصف إحساسه الخاص بالصيونية تجاه أورباخ وسبيتزر. وهذه المقالة منشورة في العام 1990 في العدد (1)، المجلد (32) من مجلة Race and Class.

وسط المحرقة، باحثٌ بأرفع معاني هذه الكلمة: وهو أيضاً بديل، لأنَّ صورة الباحث الحقيقي هذه، وهو يكتب رائعته في المنفى، كان لها تجاوبٌ شديد الخصوصية لدى سعيد، الفلسطيني بلا دولة ومؤلِّف *الاستشراق* الطموح. غير أنَّ أورباخ، خارج هذا السرد الخاص عن التوحّد والدأب الشخصيين، هو أيضاً ذلك المعلّم المتضلّع من المعرفة الأوروبية التي ستُحْشَد إزاءها معرفة *الاستشراق* المضادة.

والحال، أنَّ هذه العلاقة المتناقضة مع أورباخ، المعلّم الفرد، إنّما تُؤَدِّى على مستوى أعقد بكثير، في علاقةٍ متناقضةٍ بالمثل مع *الإنسانوية الرفيعة* بحدّ ذاتها. ففي مجال *الدراسات الثقافية*، سعيد هو ساردنا المفعم بالحيوية لتاريخ تورّط الإنسانوية الأوروبية في تاريخ الكولونيالية الأوروبية. ولا شكّ أنَّ تاريخ الإنسانوية الشامل ينطوي على الكثير إلى جانب هذا التورّط، ومن الممكن بالطبع أن نساجل بقوة أنّ سرد هذا التقارب بين المعارف الكولونيالية والقوى الكولونيالية لا يمكن أن يُحشَد بهذه البساطة داخل *الدراسات الثقافية* ذاتها، لأنَّ تواريخ الاستغلال الاقتصادي، والقهر السياسي، والفتح العسكري هي التي تلعب الدور الأساسي التكويني: فهذه التواريخ الأخرى هي التي تخلق الشروط التي تمكّن من قيام ما يُدْعى بـ «الخطاب الاستشراقي». غير أننا سنتجاهل، لوهلةٍ، هذا السجال. ذلك أنَّ الأكثر أهميةً بكثير هو أنَّ سعيداً، بعد أن حشد كامل سرد الأدب الأوروبي، من أسخيلوس إلى إدوارد لين، بوصفه تاريخاً لتورّط الأدب في تسفيل «الشرق»، وبعد أن طابق *التنوير* بوصفه مساراً موحّداً ودالولاً سيّداً[4]، مع كلٍّ من الاستشراق والكولونيالية،

(4) بخلاف ما هو شائع، لم أضع كلمة «علامة» أو «إشارة» مقابل الكلمة الإنجليزية «Sign»، بل أتعامل معها ومع اشتقاقاتها على النحو التالي: Sign دالول، وجمعها دواليل؛ فالدالول، كما تقول النظرية الألسنية، اجتماع الدّال Signifier والمدلول Signified. أمّا Significance و Signification فهما دلالة وتدليل على التوالي. وكلّ ذلك في محاولة للحفاظ على الجذر المشترك بين هذه الكلمات، وكذلك للاحتفاظ بكلمة «علامة» كمقابل للكلمة الإنجليزية «Mark».

يواجه بالطبع مشكلة تحديدِ ضربٍ ما من ضروب الفاعلية التي يمكن أن تنقض هذه الرابطة التي بلغت من العمر قروناً بين سرديات *الإنسانوية الرفيعة* والمشروع الكولونيالي. وعند هذا الحدّ، فإننا نكتشف نوعاً من الانسداد، ذلك أنَّ ما يطرحه سعيد الآن هو قيم الليبرالية الإنسانوية المعهودة والمألوفة: أعني التسامح، والتوفيق، والتعددية، والنسبية الثقافية، وتلك الكلمات التي تتكرّر بإلحاح، مثل *التعاطف، والجمهور، والنَّسب، والانتساب*[5]. وما يلفت الانتباه بشأن هذا التأكيد المدوّي في بعض الأحيان على القيمة الإنسانوية هو أنَّ *الإنسانوية - بوصفها - شيئاً مثالياً* إنّما تُوقَظُ وتُثار على وجه التحديد في الوقت الذي تُرْفَضُ فيه *الإنسانوية - بوصفها - تاريخاً* ذلك الرفض الصريح.

وعلى الرغم من أنَّ هذا التجاذب حيال أورباخ وحيال الإنسانوية بوجهٍ عام هو من الإشكالية بما يكفي، إلّا أنّه يتعقّد مزيداً من التعقيد بالتسوية المستحيلة التي يحاول سعيد إقامتها بين تلك الإنسانوية و*نظرية الخطاب*[6] عند فوكو، والتي ما كان لمفكرٍ

---

(5) *النَّسب* Filiation، *والانتساب* afiliation مصطلحان خاصان بسعيد: فالنسب يدلُّ على ميراث الإنسان، والانتساب يدلُّ على تحصيله. أي أنَّ سعيداً يميّز بين الموروث والمكتسَب. فالأول يكون على نمط العائلة: أي إنّه نسب بيولوجي، ذلك أننا نندرج في ثقافةٍ ما وعائلة ما، لا لاختيارنا لها بل لانحدارنا منها. وفي هذا النمط نجد تراتباً هرمياً؛ فربُّ العائلة وكبيرها هو صاحب الحلّ والعقد، ويكون الولاء له دون مساءلة. أمّا النمط الثاني فيجمع الأفراد على أساس مهني أو فكري أو سياسي، بدافع التشابه النفسي أو الجزئي. وفيه تكون العلاقات ندية وأخوية، ونتيجة اختيار الفرد. وفيه نجد النقد البنّاء عوضاً عن الولاء المفروض في النمط الأول. ويؤكّد سعيد أنَّ الانتساب - سواء كان مهنياً أو سياسياً أو فكرياً - قد يصبح في حقيقة الأمر نَسَباً يتميّز بطابع سلطوي يدين بالولاء الأعمى، كما يحدث في بعض الأحزاب السياسية والمدارس النقدية.

(6) ربما كان من المفيد التذكير بأنَّ *الخطاب*، discourse عند فوكو يتشكّل من وحدات ذرية هي المنطوقات (سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة) ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكّل بدورها حقولاً خطابية. ويعني الخطاب عند فوكو في بعض الأحيان الميدان العام لمجموع المنطوقات، وفي أحيان أخرى مجموعة متميّزة من المنطوقات، وفي أحيان ثالثة ممارسة لها قواعدها وتدل على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. والخطاب لا يقوم على أصول ألسنية (حيث يختلف عن الجملة) ولا على أصول منطقية (حيث يختلف عن القضية) كما أنه ليس طريقة ←

جدّي أن يبتغي استخدامها كمنهج في قراءة كتب المُعْتَمَد المكرَّس وتصنيفها لأنَّ هذه النظرية ذاتها يتعذّر فصلها عن اللاإنسانوية النيتشوية وعن نظريات التمثيل اللا واقعية. والحال، أننا نقع على استحضار فوكو بوصفه ناصحاً ومعلّماً فيما يتعلّق بالمفاهيم منذ مرحلة مبكرة في الكتاب، حالما ينتهي سعيد من تعريفاته الثلاثة التي يُعَرِّف بها موضوعه، الاستشراق، حيث يقول:

لقد وجدت أنَّ من المفيد هنا أن أستخدم في تحديد الاستشراق مفهومَ الخطاب عند ميشيل فوكو، كما وصفه في حفريات المعرفة وفي المراقبة والمعاقبة. فما أراه هو أننا ما لم نتفحّص الاستشراق بوصفه خطاباً فلن يكون في وسعنا أن نفهم ذلك الفرع المنظّم أشدّ التنظيم والذي استطاعت الثقافة الأوروبية من خلاله أن تتدبّر الشرق ـ بل أن تنتجه ـ سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وإيديولوجياً، وعلمياً، وتخيلياً في مرحلة ما بعد التنوير (ص3).

هذا الإحساس بالانتساب إلى فوكو يظلّ قوياً طوال *الاستشراق*(•)، وينثر الكتاب طافحٌ بالمصطلحات الفوكوية: الانتظامية، الحقل الخطابيّ، التمثيل، الأرشيف، الاختلاف الإبستيمي، وهلمجرا. بيد أنَّ المرء يظلُّ غير متيقنٍ تماماً من ماهية العلاقة بين فكر سعيد وفكر فوكو(••). فلا شكّ أن فوكو يعرف كيف يكون التلميح والإلماع، غير أنَّ المرء يعرف بالضبط، تحت

← في التعبير أو تجلّياً لذات واعية. ومن أهم شؤون الخطاب أنَّ المعرفة والسلطة (أو القوة) تتمفصلان فيه.

(•) إنَّ ربط سعيد بين كتابيّ فوكو هذين هو ربطٌ يلفت الانتباه لافتقاره إلى الاهتمام بمدى مناقضة الثاني للأول في إجراءاته وصياغاته. فإذا ما كان *حفريات المعرفة* يوقع كلّ اختيار أو إرادة بشرية في حبائل بنى الخطاب، فإنَّ *المراقبة والمعاقبة* يدشّن بالنسبة لفوكو، منذ مقطعه الافتتاحي المذهل، نوعاً من كتابة التاريخ يفاوض *العلاقة* بين الخطابي واللاخطابي.

(••) يمكن للقارئ أن يجد تفحّصاً مدقّقاً للكيفيات القابلة للمساءلة كثيراً التي يستخدم بها سعيد ميشيل فوكو، وذلك في الفصل المُعَنْوَن «في الاستشراق» من كتاب جيمس كليفورد محنة *الثقافة*، كيمبردج،: مطبوعات جامعة هارفرد، 1988.

جميع منطوقاته المتعددة، ما هي نقاط اتفاقه واختلافه الفعلية مع الماركسية. فاختلافه الأول الذي لا سبيل إلى التسوية فيه هو أنّه يضع ماركس على نحوٍ قاطع ضمن حدود ما يدعوه بـ «الإبستيم الغربي»؛ ففكر ماركس، كما يقول فوكو، مؤطر تماماً من حيث بناؤه الإبستيمي بخطاب *الاقتصاد السياسي* مثلما أنَّ هذا الخطاب محتشد ضمن ذلك الإبستيم(*). وما ينجم عن هذا الاختلاف الفلسفي المتوهَّم هو خلاف فوكو الواضح مع ماركس على المبدأ الذي يمكن أن يحكم السرد التاريخي؛ فهو ينكر تماماً أن تكون ثمّة إمكانية لحشد سرديات التاريخ عند موقعيَ الدولة والإنتاج الاقتصادي التوأمين، اللذين يحكم عليهما بأنهما الموقعين الحصريين المولّدين لسرد ماركس التاريخي.

لن أتفحّص هنا هذه الأطروحات الفوكوية المشكوك فيها، ذلك أنني لستُ مهتمّاً في هذه اللحظة إلّا بالنحو الذي يعاود فيه فكر فوكو الظهور في فكر سعيد. ذلك أنّه بعد مخالفة ماركس على هذه المنطلقات الأساسية، ينبري فوكو من ثمّ إلى تحديد كلٍّ من الحدود المكانية والتكوين الزمني المميّزين للإبستيم الذي انخرط فيه ماركس. فهو يلحّ على أنّه إبستيم غربيّ؛ أما بقية البشرية فهو لا يدّعي أيّة معرفةٍ بها. وهو، ثانياً، يموقع تكوين هذا الإبستيم، تاريخياً، في السيرورات التي تمتدّ بصورةٍ تقريبية من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر. وفوكو لا يني يتجنّب مصطلحات ماركس، إلّا أنّه يعلم ما الذي يتحدّث عنه، أعني ظهور المجتمع البرجوازي الذي يمتدّ مما يُدْعَى بالتراكم «البدئيّ» حتى الثورة الصناعية الأولى. وباستثناء *تاريخ الجنون*، الذي أتمّه قبل

(*) وبالطبع، فإنّ سعيداً لا يضع ماركس ضمن ما يدعوه فوكو بـ «خطاب» *الاقتصاد السياسي* بل في المحيط أو الجوّ *الأدبي* لما يَسِمُه سعيد نفسه بـ «الخطاب الاستشراقي»، دون أن يتساءل، كما ينبغي لأيّ فوكويّ أن يفعل، ما إذا كان من الممكن أم لا للأقوال، وكتّابها، أن يدوروا بمثل هذه الحرية الشديدة بين الحقول الخطابية التي هي حقول متميّزة ومنفصلة أشدّ التميّز والانفصال. ولمزيدٍ من تناول الطريقة التي يتعامل بها سعيد مع ماركس في *الاستشراق* انظر الفصل التالي.

وضع منظومته الفلسفية في *الكلمات والأشياء* وحفريات *المعرفة*، فإنَّ جميع السرديات التي حشدها فوكو قبل العام 1978 ـ خاصةً تلك السردية في *المراقبة والعقاب*، والتي يرد ذكرها على نحوٍ خاص عند سعيد ـ إنّما تنطلق من بوتقة تلك البدايات البرجوازية. فالإبستيم غربيّ *لأنّه* متموقعٌ في ذلك الانتقال الذي حصل في أوروبا على وجه التحديد، وسرد السجن والمراقبة الذي يحشده فوكو ويثيره سعيد إنّما هو مُصَمّم، على وجه الدقّة، لكي يرسم الحدّ بين الـ ancine regime[7] [النظام القديم] والحديث(•).

يستخدم سعيد المصطلحات الفوكوية على أنها عناصر متميّزة ومتفردة في جهاز، لكنه يرفض أن يقبل عواقب خارطة التاريخ التي يرسمها فوكو. فإذا ما كانت الضغوط الفوكوية تدفعه لأن يُعيد بدايات «الخطاب الاستشراقي» إلى القرن الثامن عشر أو نحوه، فإنَّ ضغوط الإنسانوية الأورباخية الرفيعة، والتي هي ضغوط لا سبيل إلى مقاومتها أيضاً، تدفعه لِأَنْ يعيد أصول هذا «الخطاب» ذاته، في الشكل التقليدي لنصٍّ أدبيّ أوروبي متواصل، إلى اليونان القديمة. فهو، في حركةٍ مميّزة، يرفض أن يختار بل يقدّم، كما سنرى بعد قليل، تعريفين لـ «الاستشراق» متضاربين بحيث يمكن له أن يجنّد كلا هذين الموقفين، الفوكوي والأورباخي، *في آنٍ معاً*.

والآن، إنّ الفكرة التي تقول بإمكانيةِ وجودِ خطابٍ ـ أي بناءٍ إبستيمي ـ يطول كامل اتّساع التاريخ «الغربي» ونصوصه، مستغرقاً لا المرحلة الرأسمالية الحديثة وحسب بل أيضاً جميع المراحل السابقة ما قبل الرأسمالية، هي فكرة لا تقتصر على كونها ليست ماركسية فقط بل تتعدّى ذلك إلى كونها ليست فوكوية أيضاً بأي حالٍ

---

(7) الـ *ancine regime*، بالفرنسية في النصّ الأصلي، هو النظام القديم، نظام فرنسا السياسي والاجتماعي قبل الثورة البرجوازية عام 1789.

(•) في الوقت الذي أتى فيه فوكو إلى كتابة عمله *تاريخ الجنسيّة*، كان قد تخلّى، بالطبع، عن المعنى الضيق للتمرحل الذي كان يستخدمه في أعماله السابقة، كما كان قد بدأ أيضاً بالاتكاء إلى قضية «الإنسانوية». لكن ذلك كلّه حصل لاحقاً. واهتمامي هنا هو بالمواقف الفوكوية قبل كتابة *الاستشراق*.

من الأحوال. ففوكو، في *المراقبة والعقاب*، ما كان ليقبل أنَّ ثمّة أيّ نوع من العلاقة التكاملية بين أوروبا اليونانية القديمة وأوروبا الغربية الحديثة، ما خلا أنَّ أوروبا ما بعد النهضة راحت تعيد نَسَبَها، على نحوٍ تخيّلي هواميّ بهذا القَدْر أو ذاك، إلى ذلك *العصر القديم*، في الوقت الذي راحت تقلب فيه معظم افتراضاته الأساسية. وبهذا الصدد، فإنّ فوكو لم يتكلّم أبداً عن خطابٍ ناضج قبل القرن السادس عشر لأنَّ ما دعاه عندئذٍ بـ «الخطاب» يفترض، كما اللازمة المتمادية، عقلانيةً من النوع ما بعد القروسطي، إلى جانب ضروب الإحكام المتزايدة في أشكال الدولة الحديثة، وتشابكاتٍ مؤسساتية حديثة، وضروبٍ مُشَيَّئَةٍ من الإنتاج الاقتصادي، وأشكالٍ حديثة من التخطيط العقلاني. أمّا فكرة سعيد التي مفادها أنَّ إيديولوجيا *المركزية الأوروبية* الإمبريالية الحديثة منقوشةٌ أصلاً في التراجيديا اليونانية ومسرحها الشعائري - أو أنَّ المقطع الذي كتبه ماركس عن دور الكولونيالية البريطانية في الهند يمكن انتزاعه من افتراضات الاقتصاد السياسي ومكاملته مكاملةً تامةً مع *الخطاب الاستشراقي* العابر للتاريخ - فهي لا تقتصر على كونها لا تاريخية بالمعنى العادي وحسب بل تتعدّى ذلك إلى كونها لا فوكوية بالمعنى المنهجي أيضاً. ومنذ القرن الثامن عشر فصاعداً على الأقلّ، فإنَّ سعيداً يردّ قوى هذا «*الخطاب الاستشراقي*» وبلاهاته مباشرةً إلى ما كان يمكن لفوكو أن يَسِمَها بأنّها مواقع كثيرة للدولة - غزو نابليون لمصر، احتلال فرنسا لشمال أفريقيا، التنافس الأنجلو - فرنسي في شرق المتوسط، وما إلى ذلك - مما كان يمكن للمواقف الفوكوية أن تعلن عن عدم أهليتها في أن تكون مواقع مكوِّنة للخطاب.

إنني لأخالف فوكو في معظم ما جاء به، غير أنَّ عليَّ أن أعترف أنّه كان محترساً إلى هذا الحدّ أو ذاك في مثل هذه المسائل. فليس عبثاً أنّه لم يُقِم أبداً تاريخ أيّ خطاب على أساسٍ من النصوص - السيّدة؛ فالإجراء التحليلي النفسي الفرويدي ليس له في فكر فوكو أية ميزة يمتاز بها على كاهن القرية الذي يشرف على

اعتراف فتاةٍ كاثوليكية. ولطالما ميّز فوكو بين *الخطاب* والتقليد أو التراث المكرّس، والذهنية، والمؤسّسة. فتمييزه الفلسفي بين الانتظام *الخطابي* والقول *الشخصي*، وانشغاله التأريخي بتحديد *شكل* الخطاب وحدوده، ورفضه إسقاط خطاب على آخر ـ كإسقاط خطاب السجن على خطاب الجنسيّة، مثلاً ـ هي من أساسيات فكره؛ أمّا إسهاب نثره فيقف في تعارضٍ مباشر مع صرامة حدوده وتقشّفها. لكن سعيداً لا يلحظ أيّاً من ضروب تلك الصرامة أو ذاك التقشّف.

أحد الحدود الأشدّ صرامةً في فكر فوكو هو ذاك الذي رُسِمَ ضدّ الإنسانوية ذاتها؛ وهو حدٌّ واظب على رسمه حتى سنوات حياته الأخيرة، حين راح يبدي بعض أمارات التراجع. وعلى هذا الصعيد، بصورة خاصة، فإن إجراءات سعيد في العام 1978 هي لا فوكوية بصورة جذرية ومستمدَّة بصورة مباشرة من التقاليد الإنسانوية الرفيعة في الأدب المقارن وفقه اللغة، والتي شكّلت منهجه السردي فضلاً عن اختياره للنصوص. ذلك أنَّ ما يطرحه هذا البديل، أي التقليد الإنسانوي، هو (أ) أنَّ ثمّة هوية أوروبية/ غربية موحَّدة تقع عند *مبتدأ* التاريخ وشكّلت هذا التاريخ من خلال *فكرها ونصوصها*؛ (ب) أنَّ تاريخ الهوية والفكر الأوربيين الموحَّد والصلد يجري من اليونان القديمة إلى نهاية القرن التاسع عشر بل إلى القرن العشرين، عبر مجموعة محدَّدة من القناعات والقيم التي تظلّ هي ذاتها جوهرياً، مكتفيةً بأن تغدو أشدّ كثافةً وحسب؛ و(جـ) أنَّ هذا التاريخ ماكثٌ في ـ وقابلٌ إذاً لأن يُعَاد بناؤه من خلال ـ مُعْتَمَد *أسفاره العظيمة*. فسعيد يقرّ بنية هذه الميتافيزيقا المثالية على الرغم من أنّه يشكّك على نحوٍ واضح بعظمةِ بعضٍ من تلك الأسفار «العظيمة». وبعبارةٍ أخرى، فإنّه ينسخ تلك الإجراءات جميعاً حتى وهو يفضح زيف ذلك التقليد الذي استعارها منه. ذلك أنَّ سرد سعيد يفترض هنا، كما يفترض أورباخ، أنَّ ثمّة خطّاً مستمراً بين أسخيلوس والأوروبي الحديث؛ حيث أنَّ هذا الإحساس بالاستمرار الذي لُفِّقَ

هو ذاته في أوروبا ما بعد النهضة لا يتعرّض إلى أيّة مساءلةٍ لا من طرف أورباخ ولا من طرف سعيد (في *الاستشراق*، على الأقلّ). ومثل أورباخ، فإنَّ سعيداً منشغلٌ بالمؤلِّف المُعْتَمَد المكرَّس، بالتقليد، بالتمرحل المتعاقب. وفي حين يجد أورباخ قيمةً إنسانويةً في تلك الأسفار، فإنَّ سعيداً لا يجد سوى افتقارٍ إلى هذه القيمة؛ لكنهما كليهما يبحثان عن القيم ذاتها، في الأسفار ذاتها، أو على الأقل في *النوع* ذاته من الأسفار. فسعيد يشجب بنقدٍ فوكويّ ما يحبّه بشغفٍ أورباخيّ، بحيث سرعان ما يبدأ القارئ باكتشاف نوعٍ شخصيٍ إلى حدٍّ بعيد من الدراما التي تؤدَّى في الإجراء الذي يقوم به سعيد إذ يتناوب لديه فضح زيف السفر ذاته ثم إطراؤه ذلك الإطراء الذي يبلغ عنان السماء ليتلو ذلك فضح زيفه من جديد، كما لو أنَّ موضوعات هواه لا تكفّ عن خيانته والغدر به.

والحال، أنَّ هذا التناوب بين الإطراء الجامح والرفض بالجملة قد استمرّ أبعد من *الاستشراق* بكثير. وكمثالٍ على تمرينٍ حديث العهد على هذا الإجراء يمكن أن نورد المقالة التي كتبها سعيد عن كيبلنغ(•)، حيث لا تولّد انتقادات كيبلنغ التي يطلقها سعيد أيّة دهشة إذْ يكتفي - دون اعتراف، بالطبع - بأن يكرّر ما سبق أن ردَّده كثيراً عدد كبير جداً من النقّاد اليساريين. غير أنَّ تلك الانتقادات المألوفة لا تلبث أن تُضْفَر إلى إطراء رفيع وغير مسوَّغٍ إلى درجة الإدهاش يغدقه سعيد على كيبلنغ بوصفه «أسلوبياً بارعاً»، بلغ من «العظمة»، كما يُقَال لنا، ذلك الحدّ الذي «يمكن على نحوٍ معلّل من مقارنته كفنان مع هاردي، و هنري جيمس، وميرديث، وغيسنغ، وجورج إليوت في الأعمال الأخيرة، وجورج مور، وصمويل بتلر. أما أنداد كيبلنغ في فرنسا فهم فلوبير وزولا، بل وبروست وجيد في أعماله الباكرة».

(•) إ. سعيد، «كيم، لذائذ الإمبريالية»، مجلة Raritan Quarterly، 3:9، شتاء 1990، ص 27 - 50

هكذا تشتمل قائمة الروايات التي يُقارَن بها عمل كيبلنغ كيم بكلٍّ رصانة ووقار على *التربية العاطفية*، *وصورة سيّدة*، *وطريق كلّ حيّ*، دون أن يكون واضحاً تماماً ما الذي يجعل روايةً قليلة الشأن، لا تدين بانتشارها الواسع إلّا للرواج الكولونيالي، ترتفع على هذا النحو - وتُجْعَل جديرةً بالهجوم عليها - قبل أن يُلقى بها أرضاً.

ومحاولة التسوية بين أورباخ وفوكو تشير، على أيّة حال، إلى سلسلة كاملة من المشكلات هي مشكلات منهجية ومفهومية في آنٍ معاً فضلاً عن كونها سياسية. ذلك أنَّ عمل سعيد منقسم ليس بين الإنسانوية الرفيعة الأورباخية واللاإنسانوية النيتشوية وحسب (حيث سأتناول قضية نيتشه لاحقاً) بل أيضاً بين حشد من المواقف في النظرية الثقافية تتعذّر التسوية بينها، من المواقف الأشدّ راديكالية إلى المواقف الأشدّ رجعية، والتي تستغرق كامل الطريق من غرامشي إلى جوليان بندا، مروراً بلوكاش، وكروتشه، وماثيو أرنولد. وأودّ أن ألقي الضوء على هذا الأمر مع شيء من التعليق على بندا، الذي غالباً ما يحظى بإطراء سعيد بوصفه واحداً من المثقفين الذين يُضرَب بهم المثل في هذا القرن. والحال، أنَّ إطراء ذلك البندا، المهووس بأفكار الجماليات الرفيعة، وتقريظه على هذا النحو لعلّه لا يُذهِشُ أحداً كلَّ الإدهاش، نظراً لدربة سعيد الأصلية، وتفضيله *المعتمد الرفيع*، وزعمه الجمالي أنّه يقف خارج الـ «ويّات» جميعاً. وما يُذهِشُ أكثر بكثير هو عادة سعيد بمضاهاة بندا مع غرامشي، والتي هي، كما أفترض، طريقة في تدجين المحتوى الثوري في فكر غرامشي.

ليس على المرء أن يمضي بعيداً في كتاب جوليان بندا الشهير *خيانة المثقفين*(*) لكي يرى (أ) أنَّ «الخيانة» التي يتحدّث عنها بندا ليست سوى مساهمة المثقفين فيما يدعوه «الأهواء السياسية»؛

(*) الإشارات هنا وفي المقبوسات والصفحات اللاحقة هو إلى طبعة دار النشر Norton الورقية عام 1969 من كتاب جوليان بندا *خيانة المثقفين*، وهي إعادة طبع لترجمة ريتشارد ألدنغتن التي صدرت عام 1928.

و(ب) أنَّ «الأهواء الطبقية» و«الأهواء العرقية» هي بالنسبة له من بين أسوأ الأهواء، وأنَّ «الاشتراكية» شيطانية شأنها شأن «معاداة السامية»، في حين يوبّخ «الطبقات العاملة» لأنّها راحت تشكّل في زمنه (عشرينيات القرن العشرين) «قماشاً من الكراهية متين النَّسج من طرف أوروبا إلى طرفها الآخر» مع أنّها «لم تشعر، حتى في أواسط القرن التاسع عشر، إلاّ بعداء مبعثر ومتناثر تجاه الطبقة المقابلة» (ص 3 ـ 5)، ليأتي بعد ذلك إلى إدانة عشرات ـ عشراتٍ بالفعل ـ من المثقفين، من جميع العصور وخاصةً من العصر الحديث، ممن رأى أنّهم:

لم يكتفوا باتّخاذ جانب الأهواء وحسب... [بل] أتاحوا لها، عن رغبةٍ، أن تخالط أعمالهم كفنانين، ورجال تعليم، وفلاسفة، وأنْ تلوّن جوهر عملهم وتَسِم منتجاته جميعاً. والحقّ أنّه لم يكن هنالك أبداً مثل هذه الكثرة من الأعمال السياسية بين تلك التي يُفتَرَض بها أن تكون مرآةً للفكر غير المتحيّز (ص67).

ها نحن، إذاً، أمام إدانةٍ لا حدّ لها لكلّ سياسة، خاصةً السياسة الاشتراكية، باسم «الفكر غير المتحيّز»؛ حتى مايكل أنجلو المسكين يُدَان لأنّه «أنحى باللائمة على ليوناردو دافنشي لعدم اكتراثه حيال مِحَن فلورنسة»، في حين يُمْدَح «مبدع *العشاء الأخير*» لتكراره القول «إنَّ دراسة الجمال قد ملكت عليه جماع قلبه» (ص47). وبدوره، فإنَّ واحداً من تعليقات سعيد الكثيرة الممجِّدة لبندا، يأتي على النحو التالي:

لاشكّ أنَّ ما يقوله بندا عن المثقفين (الذين تقع عليهم مسؤولية التحدّي، بطرائق خاصة بالمهنة الثقافية ذاتها) يتصادى تصادياً منسجماً مع شخصية سقراط كما تظهر في محاورات أفلاطون، أو مع معارضة فولتير للكنيسة، أو مع فكرة غرامشي، الأحدث عهداً، عن المثقف العضوي المتحالف مع الطبقة الصاعدة ضدّ هيمنة الطبقة الحاكمة... والحال أيضاً أنَّ المثقفين، كما يتّفق بندا وغرامشي، ذوو فائدةٍ أساسية في

اشتغال الهيمنة. فهذه، عند بندا، هي trahison des clercs [خيانة المثقفين] في جوهرها؛ ذلك أنّ تقصيرهم عن الإسهام في تهذيب الأهواء السياسية هو ما يحسبه على أنّه الجوهر الحقيقي لخيانتهم الجماعية المعاصرة(*).

إنّ هذه الضروب المنتفخة من الاستحضار الذي يتوسّل سقراط، وفولتير، وغرامشي لا تساعد في الحقيقة على إيضاح ما يعنيه سعيد في واقع الأمر، حتى حين يختم بتلك العبارة الأورويلية(8) «الخيانة الجماعية المعاصرة». ومن المؤكّد أنّ غرامشي لن يعني سوى القليل حين نجرّده من ميراثه، من «هواه السياسي» حيال ذلك النوع من سياسة الطبقة العاملة على وجه التحديد والذي يصفه بندا بأنّه «قماش من الكراهية متين النّسج من طرف أوروبا إلى طرفها الآخر». فالرابطة جدُّ أساسية في فكر بندا بين معاداة الشيوعية وكره الطبقة العاملة من جهة أولى، و«الفكر غير المتحيّز» و«دراسة الجمال» من جهة أخرى، بحيث لا يمكن إلّا لعقلٍ محافظٍ في بنيته الأساسية أن يعتبره نموذجاً يُحتذى للمثقف. غير أنَّ عقلاً من هذا النوع الأخير ما كان ليقرن نفسه بغرامشي. وهذا الأمر هو مؤشّر على انقسام سعيد إذْ ينظر إلى بندا، مناهض الشيوعية المسعور، وغرامشي، الذي هو واحد من أشدّ الشيوعيين دأباً في هذا القرن، على أنّهما يقعان أساساً في نفس الموقع النظري السياسي(**). إنّ وضع قوائم بأسماء ثوريين مثل غرامشي (وهي قوائم ستطول كثيراً في عمل سعيد الأخير) هو ما يخفي التقليدية الشديدة في فكر سعيد النقدي الأدبي.

(*) *العالم، النص، الناقد*، ص ١٤ - ١٥.

(8) نسبةً إلى جورج أورويل.

(**) لعلّنا نتذكّر هنا ملاحظةً لاذعة كان ريموند وليامز قد أطلقها ذات مرّة في سياقٍ مختلف كثيراً ومفادها أنّ أولئك النقّاد الذين يزعمون أنهم خارج «الرؤيات» جميعاً نادراً ما يتفحّصون الـ «رؤية» الخاصّة بهم في النقد الذي يمارسونه. انظر: ريموند وليامز، «أزمة الدراسات الإنجليزية»، في مجلة *New Left Review*، العدد 129، أيلول - تشرين الأول 1981.

II

وما يلفت الانتباه أيضاً، إذ ننظر مرّة أخرى في المقطع الذي أوردته من قبل، وفيه اقتباس من غرامشي، هو صياغة سعيد ـ «ومن نواحٍ عديدة، فقد كانت دراستي الاستشراق محاولة لجرد الآثار التي تركتها عليّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين» ـ هذه الصياغة التي توجز بهذا القدر أو ذاك من الصواب ما يدور حوله الكتاب، خاصةً إذا ما أخذنا بمعناها الحرفيّ عبارة «جرد الآثار التي تركتها عليّ» ونظرنا إليها على أنّها تشير هنا إلى دربة سعيد وتخصّصه في ـ وعلاقته المتجاذبة مع ـ كتلة المعرفة التي يستنطقها كتاب *الاستشراق*. فالنقلة المهمّة هنا هي الوصف الذي يصف به سعيد نفسه بأنّه «الذات الشرقية». فمثل هذه التمثيلات الذاتية هي على الدوام أحادية الجانب بعض الشيء، وخطرة بعض الشيء إذاً، بالنسبة لأيّ شخصٍ يتّسم جهازه الثقافي بأنّه أوروبيّ على نحوٍ طاغٍ ويحوز مثل هذا الحضور المرجعي في الجامعة الأميركية. بل إنّ المفارقة الساخرة التي تنطوي عليها مثل هذه الاستخدامات تغدو أكبر بكثير في حالة سعيد لأنّ أيّة قراءة مدقّقة لـ *كامل* عمله كفيلة بأن تبينّ مدى الأهمية الاستراتيجية لاستخدامه كلمات مثل «نحن» و«نا»، كيما يشير، في سياقاتٍ متنوعة، إلى الفلسطينيين، ومثقفي العالم الثالث، والأكاديميين عموماً، والإنسانويين، والعرب، والعرب الأميركيين، والمواطنين الأميركيين جملةً(•). غير أنّ الأهم من ذلك هي ضروب الادّعاء الفارغ التي لن تلبث أن تأتي، في أعقاب *الاستشراق*. فالعبارة المتعجّلة «الذات الشرقية» سوف تُنَقَّح لدى عددٍ

(•) يمكن العودة في هذا الشأن المتعلق باستخدام سعيد لـ «نا» الدالّة على الجماعة إلى مقالة سعيد الشهيرة «تمثيل المستعمَر: محاورو الأنثروبولوجيا» (المنشورة في العدد (15)، شتاء 1989 من مجلة Critical Inquiry)، وكانت قد أُلقيت في الأصل كمحاضرة في الاجتماع السنوي السادس والثمانين للرابطة الأنثروبولوجية الأميركية الذي انعقد في شيكاغو في 21 تشرين الثاني 1987.

من التيارات الراديكالية في النظرية الأدبية اللاحقة لتغدو «الذات الكولونيالية» ثمَّ، بعد ذلك، «الذات ما بعد الكولونيالية»؛ وسوف أناقش لاحقاً استخدام سعيد المتحيّز لهذين المصطلحين، حين آتي إلى توصيفه العريض لكلٍّ من سي.ل.ر.جيمس وجورج أنطونيوس بأنهما المثقفان «الكولونياليان» المثاليان، وتوصيفه كلّاً من س.هـ.العطّاس وراناجيت جحا بأنهما المثقفان «ما بعد الكولونياليين» اللذان يُضْرَب بهما المثل. ففكرة «جرد الآثار»، البليغة والمشروعة بحدّ ذاتها، سوف تُنْفَخ - على يد فريدريك جيمسن من بين آخرين - لتتحول إلى فكرة مفادها أنَّ مجتمعات العالم الثالث قد تكوّنت من خلال تجربة الكولونيالية والإمبريالية. والحال، أنَّ فكرة «الذات الكولونيالية» - وكذلك «الذات ما بعد الكولونيالية» - تفترض، بالطبع، أنَّ الكولونيالية هي التي كوّنتنا بالفعل؛ ثم، بتعاقب سريع، ما بعد الكولونيالية؛ ذلك أنَّ مصطلح «الذات الكولونيالية» لن يكون له، نظرياً، أيّ معنى ما لم تكن الكولونيالية قد *كوّنتنا*.

تفترض فكرة «جرد الآثار» بمعناها الأصلي لدى غرامشي أنَّ ثمّة شخصيةً، موقعاً ثقافياً، تكون تلك الآثار منقوشة عليها؛ أي أنّها تفترض أنَّ ثمّة «آثاراً» أخرى تكون هذه الآثار متحابكةً معها، بحيث تكون الشخصية التي تبزغ من هذا التحابك، هذا التداخل، مشروطةً لا بمجموعةٍ محدَّدةٍ من الآثار وحسب بل بكامل تاريخها. فمما أمكن لهذه الفكرة الغرامشية الأصلية أن تعنيه، على سبيل المثال، أنَّ التشكيل الثقافي الإيطالي لا تمكن قراءته انطلاقاً من الفاشية أو الـ Risorgimento (النهضة) أو حتى من فشل الإصلاح؛ ومن هنا الطابع غير المكتمل للنهضة الإيطالية، والذي يجب أن يتمّ تتبّعه، تاريخياً، على كامل الطريق وصولاً إلى لحظة سيطرة الكنيسة العليا وسيطرة اللاتينية العليا بوصفها لغة تلك الكنيسة، وكذلك من خلال تواريخ الإخضاع التي أعقبت ذلك؛ وبعبارة أخرى، فإنَّ التواريخ، والذوات إذاً، لا تتكوّن من خلال ما يدعوه غرامشي بـ «اللحظات» بل

من خلال سيرورات من الترسّب والتنامي لا تني تتراكم على الدوام. أمّا بالنسبة للهند، فإنّ ما يمكن لهذه الصيغة الغرامشية الأصلية أن تعنيه هو، على الأقلّ، أنّ الكولونيالية قد كانت من غير شكّ «لحظة» أساسية - بل و«لحظة» حاسمة في بعض المناطق المحدَّدة - إلّا أنّ تاريخ الترسّبات التي *تكوّن* التشكيل الثقافي الهندي يشتمل على الكثير إلى جانب الكولونيالية بحدّ ذاتها. وما يدفعني لأن ألقي الضوء على هذه النقطة هنا هو الرغبة في التأكيد على أنّ ثمّة تياراً رئيساً واحداً على الأقل بين تيارات النظرية الأدبية - هو «تحليل الخطاب الكولونيالي» - كان قد تطور في ظلّ تأثير سعيد ونفوذه، وهو تيار يمتاز بـ *فصله* «جرد الآثار الكولونيالية» عن غيره من ضروب الجرد، أو غيره من ضروب الآثار. فحين تكون الكولونيالية هي التي *كوّنتنا*، يكون الخطاب الوحيد المهمّ حقّاً هو الخطاب الكولونياليّ، وهذا هو المثل الذي يضربه سعيد في كتابه.

وتتمثّل واحدةٌ من السمات اللافتة في *الاستشراق* في أنّه يتفحّص تاريخ النصوص الغربية التي تتناول اللاغرب بمعزلٍ عن الكيفية التي استُقْبِلَت بها هذه النصوص، وقُبِلَت، أو عُدِّلت، أو عُورِضَت، أو هُزِمت، أو أُعيد إنتاجها من قبل أنتلجنسيات البلدان المستعمَرة: لا ككتلةٍ غير متمايزة بل كفاعليات اجتماعية متموقعة مدفوعة بصراعاتنا، وتناقضاتنا، ومواقعنا الاجتماعية والسياسية المميّزة، من حيث الانتماء الطبقي، والجنسي، والمناطقي، والديني، وهلمجرا؛ ومن هنا ذلك التفارق المميّز في عمارة الكتاب. فإحدى شكاواه الكبرى تتمثّل في أنّ الغرب، من أسخيلوس فصاعداً، لم يُتِحْ للشرق أبداً أن يمثّل نفسه؛ بل هو الذي مثّل الشرق. وسوف أناقش أدناه هذه الرؤية إلى التاريخ الإنساني. لكن اللافت هو أنّه فيما خلا صوت سعيد نفسه، فإنّ الأصوات الوحيدة التي نقع عليها في الكتاب هي تحديداً أصوات ذلك المُعْتَمَد الغربي ذاته التي لطالما أسكتت الشرق، كما يشتكي سعيد. مَنِ الذي أسكتَ مَنْ؟ من هو الذي يرفض إفساح المجال أمام مواجهةٍ تاريخيةٍ بين صوت ما يُدْعى بـ

«المستشرق» والأصوات الكثيرة التي يُقَال إنَّ «الاستشراق» قد أخمدها تماماً؟ ذلك هو السؤال الذي يصعب كثيراً أن نجيب عنه بقراءة هذا الكتاب. حيث يبدو في بعض الأحيان كما لو أنَّ المرء قد شلّته قوة ذلك الصوت الذي يفضح زيفه.

سوف أتناول أدناه بعض خصائص *الاستشراق* العامة المميّزة، ثم أتناول لاحقاً بعض الشيء تلك الأزمة في تاريخ الأكاديميا الأنجلو أميركية الفكري، هذين الأمرين اللذين يفسّران معاً، وبوجهٍ عام، تلك السلطة التي حازها *الاستشراق* ومداها. غير أنَّ عليَّ أن أؤكّد أنَّ الأشكال التي تجلّى بها نفوذ الكتاب لم تكن موحّدةً بأيِّ حالٍ من الأحوال. فإذا ما كان قد دفع بعضهم صوب ضَرْبٍ أكاديميّ من الراديكالية القومية والمواقف النصّية جداً من تواريخ الكولونيالية والإمبريالية، فقد مكّن أيضاً كثيراً من الأكاديميين الشباب، ممن سبق لهم أن تسيّسوا عبر مسارب أخرى، من أن يتوصّلوا إلى صيغ ومناطق جديدة في البحث والاستقصاء، خاصةً في الحقل الأدبي. لقد ظهرت أعمالٌ كثيرة في تلك الفترة التي تميّزت بالاندفاع الواحد ذاته(*)، غير أنَّ سعيداً هو الذي استطاع أن يقيم سرداً أوسع وأشمل، عبر حقولٍ خطابيةٍ مميَّزة تشتمل على عدد كبيرٍ من النصوص، كيما يكشف عن ضروب من التواصل بين كتّاب متنوّعين أشدّ التنوع وعن ذهنياتٍ أساسية تجمع فيما بينهم. ولقد تبيّن أنَّ الاتّساع السردي في الكتاب هو خاصيته الأشدّ قوة، بصرف النظر عن أطروحته الأساسية. كما تمثّل جانب من اللذّة التي وفّرها *الاستشراق* ـ الذي أقلق بعض الدوائر، وأهاج أخرى ـ في خرقه الحدود الأكاديمية. وهذا ما جلب على سعيد قدراً هائلاً من الهجوم الذي تعزّز، بعد عامين من العزف الأوركسترالي المطوّل، بمشاركة

(*) س. هـ. العطّاس، *أسطورة المحلي الكسول*، لندن،: Allen and Unwin، 1977، وبريان. س. ترنر. *ماركس ونهاية الاستشراق*، لندن، 1978.
وقد ظهر هذان الكتابان بينما كان كتاب سعيد لايزال قيد الطبع، الأمر الذي يشير إلى مدى تشابه الأفكار التي كانت تخيّم في جوّ تلك الفترة.

برنارد لويس(•) شخصياً، أحد أئمة التأريخ الصهيوني. لم يكن هجوم لويس بالهجوم الموفّق في كثيرٍ من النواحي، غير أنَّ النقطة الأساسية التي طرحها كانت مسألة الأهليّة. ما الذي شرَّع لسعيد أن يتكلّم على التاريخ العربي والفروع الاستشراقية؟ ما الشهادات التي حازها في هذا المجال؟ هل اطّلع على المعجم الفلاني من معاجم العربية في العصور الوسطى؟ هل يعرف معنى الكلمة الفلانية في ذلك المدى الكامل من الصناعة المعجمية العربية الممتدّة قروناً؟ الخ. (في ردّه الممتاز، عمد سعيد محقّاً إلى تجاهل مسألة الأهلية والشرعيّة، وركّز على مسألةٍ لم يُعْتَرَف بها في هجوم لويس: أعني أنَّ المظهر العلمي الذي يظهر به لويس ليس سوى تمويه على ولائه الصهيوني).

من الواضح أنَّ *الاستشراق* ليس كتاباً في *الدراسات الشرق أوسطية*، أو في أيّ فرع أكاديمي قارّ وراسخ، بل ينتمي إلى ذلك التقليد الفكري الشهير الذي يقوم فيه كتّابٌ بفضح زيف تلك الآثار والنُّصُب العظيمة في فروعهم الأكاديمية الخاصة أو بتفحّص تورّط المثقفين في إيديولوجياتٍ سائدة وفي اختلاقاتٍ وتلفيقاتٍ تخدم سلطةً لا شرعية لها. وهو تقليدٌ يضمُّ كُتّاباً وأعمالاً تتّسم بأشدّ التباين والتفاوت مثل نيتشه نفسه، وعمل بول نيزان *كلاب الحراسة*، وعمل إيميه سيزار *مقالة في الكولونيالية*، وعمل فرانز فانون *بشرة سوداء، أقنعة بيضاء*، وعمل إيرسكن كالدويل(9) *دراسات في ثقافة محتضرة*، وقَدْر كبير من الكتابات النسوية منذ كتاب كيت ميليت *السياسات الجنسية*، وكتابات نعوم شومسكي المسهبة عن تورّط علم الاجتماع الأميركي في حرب فيتنام. صحيحٌ أنّنا لا نجد في ميدان الأدب هذا النوع من إضفاء الطابع النظامي الذي يضفيه سعيد هنا، لكنَّ هنالك، حتى ضمن التقليد الأنجلو أميركي، كتلة كبيرة حقّاً من

(•) برنارد لويس، «قضية الاستشراق»، مجلة New York Review of Books، 24 حزيران 1982.

(9) لابدّ أنّ المقصود هنا هو كريستوفر كودويل (الذي تُرْجِمَ كتابه المشار إليه إلى العربية عام 1994، وصدر عن وزارة الثقافة ـ دمشق).

الأعمال التي سبق لها أن حلّلت الكتّاب الغربيين المُعْتَمَدين والمكرَّسين وتورّطهم في المشروعات والإيديولوجيات الكولونيالية الغربية. فهذه المسألة كانت قد طُرِحَت على نحوٍ واسعٍ تماماً في كلّ الجامعات الأميركية والبريطانية، خاصةً منذ بدايةُ الحرب الفيتنامية، هذا إنْ لم نتكلّم على فرنسا، حيث طُرِحَت هذه القضية أبكر، في ميادين متنوعة تنوّع الأدب والأنثروبولوجيا، بفضل حروب التحرر أيضاً في كلٍّ من الهند الصينية والجزائر.

هكذا ينتمي *الاستشراق*، في الجزء الأدبي من مشروعه، والذي لا شكّ أنه يشكّل الجزء الأكبر من الكتاب، إلى خطٍّ أو نَسَبٍ مشهور. وإذا ما طرحنا ضروب الاختلاف الاصطلاحية والأسلوبية، التي غالباً ما تنتظم انطباعاتنا عن الجِدَّة والأصالة، فسنجد أنَّ قراءات سعيد للكتّاب الأفراد والنصوص الأدبية في الأقسام المتوسطة والمؤثّرة من الكتاب ليست أبعد مدىً من الناحية السياسية من ضروب القراءات التي شاعت في ستينيات القرن العشرين، كالقراءات التي قدّمها يونان رَسْكن في *ميثولوجيا الإمبريالية*(•). وإذا ما خطونا خارج التقاليد الأوروبية ـ الأميركية، فسوف تلفت انتباهنا واقعةُ أنَّ عمارة *الاستشراق* وذلك النوع من المعرفة التي يمثّلها الكتاب عموماً لايتركان أيَّ حيّز فيه لانتقاد السيطرة الثقافية الكولونيالية ذلك الانتقاد الذي تواجد في أميركا اللاتينية بل وفي الهند، على نحوٍ واسعٍ، منذ أواخر القرن التاسع عشر. وحقيقة الأمر أنّ أحد الأشياء الخلافية المدهشة في *الاستشراق* تتمثّل في أنّه يرفض الإقرار بذلك التقليد الشاسع، القديم قدم الكولونيالية ذاتها، الذي تواجد في البلدان المستعمَرة وكذلك لدى التقاليد اليسارية المتروبولية، والذي انشغل على الدوام، وعلى وجه التحديد، بوضع جرد بالآثار الكولونيالية التي تخلّفت في عقول البشر على كلا جانبي القسمة الكولونيالية.

(•) يونان رسكن، *ميثولوجيا الإمبريالية*، نيويورك: Random House، 1971.

لستُ، من جهتي، بالمتحمّس لمسألة الأصالة، غير أنَّ سعيداً حين يعود إلى هذه المسألة المتعلّقة بما قد يدين به لنقّاد الكولونيالية الذين سبقوه وإلى العواقب الثقافية التي ترتّبت على الكولونيالية في المستعمرات، وذلك في مقالته المشهورة «إعادة النظر في الاستشراق»(•)، فإنّه يستخدم بلاغة متناقضةً على نحوٍ مميَّز. فالنبرة المسيطرة في هذه المقالة هي نبرة ازدراءٍ ملوكيّ، تُلقَى على أساسها جميع الجهود التي بُذِلَت في الماضي في سلّة مهملاتِ «تاريخانيةٍ» لا تمايز فيها ولا تفاضل يُعلَن أنّها هي ذاتها توأم للإمبريالية وسَلَفٌ لها أيضاً. هكذا، بعد فضح الزيف الذي تنطوي عليه سلسلةُ نسبِ مهلهلةِ البناء يطلِق عليها سعيد اسم «التاريخانية، أي تلك الرؤية التي قدّمها كلٌ من ڤيكو، وهيغل، وماركس، ورانكه، وديلتي، وسواهم»(••)، يتابع سعيد لكي يطرح ما يلي:

لم يحصل أبداً أن سُلِّطَ نقدٌ إبستمولوجي على الصلة بين تطور تاريخانيةٍ توسّعت ونَمَت بما يكفي لأن تشتمل على مواقف متناقضة مثل إيديولوجيات الإمبريالية وانتقادات الإمبريالية من جهة أولى، وبين الممارسة الفعلية للإمبريالية... من جهة أخرى.

هكذا تُدْمَجُ جميع «انتقادات الإمبريالية» السابقة بكلّ بساطة بـ «الممارسة الفعلية للإمبريالية»، نظراً لتلوّثها بالتاريخانية. كلُّ هذا

(•) قُدِّمَت في الأصل في المؤتمر الذي عقدته جامعة إسيكس حول «أوروبا وآخريها» في العام 1984، بعد ستة أعوام على ظهور *الاستشراق*. ثم أعيد نشر هذه المقالة على نطاق واسع، حيث ظهرت، على سبيل المثال، في المجلة الأميركية Critical Inquiry وفي المجلة البريطانية Race and class، وكذلك في كتب مثل الكتاب الذي حرّره كلٌ من باركر، هيوم، إيفرسن، ولكسلي بعنوان *الأدب، النظرية، والسياسة*.

(••) إنّ أقوال ڤيكو «التاريخانية» على وجه التحديد هي، بالطبع، ما سيطريه سعيد في غير مكانٍ أشدّ الإطراء. انظر، على سبيل المثال، كتابه *العالم، النص، الناقد*، ص 290 ـ 291، حيث يشرح مطوّلاً واحداً من مقبوساته الأثيرة من ڤيكو، وكذلك المقطع الفخم في ص114، حيث يقوم سعيد بنقلة حاسمة فيما يتعلّق بفكرة ڤيكو عن التاريخ من خلال إشارة ملتوية رائعة إلى عمل باخ *تنويعات غولد بيرغ*.

يقال عن الطاقات الفكرية التي اشتمل عليها كفاح التحرر الوطني، والتي غالباً ما استَخْدَمَت الانتقادات الماركسية للإمبريالية، دع عنكَ تاريخانية غرامشي، التي غالباً ما يروق لسعيد أن يستشهد بها!

غير أنَّ عليّ أنْ أعترف بأنَّ ميل سعيد الواضح إلى قول أشياء متناقضة تماماً في النصّ الواحد ذاته، مما يروق لجمهورين مختلفين في آن معاً إنّما على النحو الذي يُبْطِلُ فيه كلُّ قولٍ أساسي القولَ الآخر، هو واضح في هذه المقالة بقدر وضوحه في أيّ مكانٍ آخر. فالقول الكاسح الذي أوردته للتوّ يقف في علاقةٍ إشكاليةٍ لافتةٍ مع القول التالي، الذي يَرِدُ قبله في هذه المقالة ذاتها:

> *إن ما قلته في الاستشراق كان في جوهره قد قيل من قبل على لسان ع.ل. طيباوي (1961، 1966)، وعبد الله العروي (1976، 1977)، وأنور عبد الملك (1963، 1969)، وطلال أسد (1973)، وس.هـ. العطاس (1977أ، 1977ب)، وفانون (1969، 1970) وسيزار (1972)، وبانيكار (1959) وروميلا ثابار (1975، 1978).*

هكذا يُقَابَل ادّعاءُ الأصالة الكاسح بإنكار كلّ أصالة! ويُقَابل الهجوم الذي لا هوادة فيه على التاريخانية بقائمةٍ من الكتّاب لا يجد عديدٌ منهم أيّة غضاضة في أن يقرنوا أنفسهم بالتاريخانية. ويمكن أن أضيف أنَّ قائمة الكتّاب والتواريخ ذاتها غريبة جداً، إذْ أنها تعتمد، إلى هذا الحدّ أو ذاك، طريقة الخليط ما بعد الحديث. فطيباوي، والعروي، وعبد الملك ربما كان إيرادهم هنا ناجماً عن أنَّ روبرت إرْوِن، في مراجعته *الاستشراق*(*)، كان أيضاً قد طرح

(*) انظر: «الكتابة عن الإسلام والعرب: مراجعة لكتاب إدوارد سعيد *الاستشراق*» في مجلة *I and C*، العدد 9، شتاء 1981/1982.

ولعلّ من المفيد أن نعلم أنَّ I and C كانت تصدر من قبل باسم Ideology and Consciousness، ولكنها اختُزِلَت بعد ذلك إلى I and C (الحرفين الأولين من الكلمتين) بعد أن فقدت هيئة التحرير أعصابها من المقولتين المشار إليهما في العنوان: «الإيديولوجيا» و«الوعي».

قضية ديون سعيد التي لم يقرّ بها وأورد هؤلاء الكتّاب الثلاثة على وجه التحديد. فإذا ما التفتنا إلى أعمال روميلا ثابار التي يشير إليها سعيد، فسوف نجد أنَّ منشوراتها التي يشير إليها لا تتعدّى الكرّاسين حول الهند القديمة والقروسطية اللذين كتبتهما، بصورةٍ جانبيةٍ تماماً، لتلاميذ المدارس المتوسطة. وإنّها لفكرة مثيرة بعض الشيء ألّا يُعْرَف عمل ثابار الأساسي عن تاريخ الهند إلّا من خلال كرّاسيها الصغيرين. أمّا إشارة سعيد الأخرى إلى كاتب هندي في هذه القائمة، التي تشكّل كامل إشارات سعيد - مع أنّه مُكْثِر على هذا الصعيد - فتوحي بأنَّ الكتاب المهمّ الوحيد الذي وقع عليه لكاتبٍ هندي حتى بعد فترة طويلة من نشره *الاستشراق* في العام 1978 هو، على وجه التحديد، كتاب ك.م. بانيكار الجيد القديم *آسيا والسيطرة الغربية*.

وإلى جانب عدم قابلية *الاستشراق* للتصنيف من حيث النوع، فإنَّ ما يلفت الانتباه أيضاً هو مدى أو امتداد محتوياته. فهذا المدى مهيب إلى أبعد الحدود، في الحقيقة، لدرجة أنَّ قلّة من القرّاء وحسب هي التي تلاحظ أنَّ معظم إحالات سعيد في الأجزاء الأساسية من الكتاب مستمدّة من دربته في الأدب المقارن وفقه اللغة. وهذا نطاقٌ مألوف لمن هم ذوو خلفية مماثلة، لكن هؤلاء على وجه التحديد هم من يُحْتَمَل كثيراً أن يقاوموا الدعوة إلى قراءة هذه الكتلة من الكتابة لا بوصفها أدباً بل بوصفها وثائقَ أرشيفٍ مختلفٍ تماماً، هو الأرشيف *الاستشراقي*، الذي ينظرون إليه على أنّه ليس من اختصاصهم. أمّا خبير الشرق الأوسط، من جهةٍ أخرى، والذي تُقْرَأ في أرشيفه تلك الضروب الأخرى من النصوص، فيستاء ويحار أيضاً، لأنّه يُهَاجَم، إنّما من غير أن تُتَاح له أيّة إمكانيةٍ للدفاع عن نفسه، في ذلك الميدان الذي يعتبره ميدانه الخاص: ميدان المكتبات، ومقارنة النصوص القروسطية، وبذل الجهد في فكّ مغاليق المخطوطات المستغلقة، ومشاكل تحديد النصوص الموثوقة الأصلية وإعداد الشروح الملائمة، وتعلّم اللغات القديمة، والعودة

بثمار هذا الجهد بغية تنوير الجمهور عموماً وتثقيفه. فهذا الخبير ينظر إلى نفسه على أنّه اختصاصيّ، وبريء. وكما نعلم جيداً، فإنّ الأثر في هذين الحقلين، حقل الأدب وحقل الدراسات الشرق أوسطية، كان أثراً صادماً ومباغتاً، لأنّ الكتاب، على الرغم من أخطائه الفادحة، قد عَمِلَ على فتح فضاءاتٍ لعملٍ مضاد في كليهما. أمّا بالنسبة للباحثين الذين يعملون خارج الحقول الأكاديمية الثلاثة السابقة، الأدب المقارن وفقه اللغة والاستشراق، فقد كانت محتويات الكتاب، والوثائق التي يقرؤها، غير مألوفة إلى أبعد الحدود. وكان في ذلك من الجِدَّة ما يكفي. غير أنَّ ما كان أكثر جِدَّة أيضاً، وبلا جدال، هو جراءة الجمع والتوحيد لدى سعيد. فمن هو الذي خطر له في أيّ يوم من الأيام أنّ لامارتين وأوليفيا مانينغ، شاتوبريان وبايرون، كارلايل، كامو، فولتير، غيرترود بل، مؤلّفي *السيّد وأغنية رولان* المجهولين، مستعربين مثل جِب، حكّاماً كولونياليين مثل كرومر وبلفور، شخصيات مختلفة شبه أدبية مثل إدوارد لين، باحثين في الصوفيّة مثل ماسينيون، هنري كيسنجر، ينتمون جميعاً إلى الأرشيف ذاته ويؤلّفون تشكيلاً خطابياً موحّداً على نحوٍ عميق! ما كان جديداً، يجب أن أكرر، هو *الجمع والتوحيد*، والاطّلاع الواسع، وعمارة الكتاب، والفصاحة التي فيه، على الرغم من ميل هذه الفصاحة، أيضاً، إلى التكرار المفرط في بعض الأحيان.

ما كان يحصل في الماضي هو أنَّ النقّاد الذين طرحوا هذه القضايا بالإشارة إلى الأدب البريطاني الحديث نادراً ما كانوا يعرفون الكثير عن الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر، وأولئك الذين كتبوا عن الأدب نادراً ما تفحّصوا المعاجم أو وزارة الخارجية الأميركية، على الرغم من أنّ المخطّط الإمبريالي غالباً ما كان موضع نقاش. أمّا سعيد فقد جمع هذه الاتجاهات المتنوعة في خطٍّ سرديّ واحد. ومما زاد كثيراً ذلك الإحساس بالجِدَّة في الجامعات الأميركية والبريطانية ـ وبذلك في المستعمرات السابقة الأنجلوفونية أيضاً ـ هو أنَّ الجزء الأشدّ إثارةً في الكتاب ـ قسمه

الأوسط، حيث يقدّم سعيد قراءات لكتّاب أفراد ـ قد انشغل أساساً بكتّاب *فرنسيين*. فلعلّ الكتاب لم يُضفِ الكثير إلى معرفتنا بإدوارد لين أو أوليڤيا مانينغ، ت. إ.لورنس أو هنري كيسنجر، إلّا أنّ تناوله لـ *المكتبة الوطنية*[10] وشاتوبريان، نيرڤال وفلوبير، لا يُنْسَى أبداً.

وأخيراً، فإنّ جِدّة *الاستشراق* الأشدّ لفتاً للانتباه، والتي أسبغت عليه هيبته الأساسية في النظرية الثقافية الطليعية، هي جِدّة منهجية: لا تقتصر على استعارته الواسعة من الفروع الأكاديمية القائمة بل تتعدّى ذلك، على نحوٍ أشدّ حسماً بكثير، إلى توسّله فوكو توسّلاً صريحاً، وإعلانه أنّ موضوع هذه الدراسة، أي الاستشراق، هو *خطاب*، وتأكيده أنّ هذا الخطاب هو الخطاب المؤسِّس للحضارة الغربية، سواء كرونولوجياً، بمعنى أننا نجده أصلاً في أقدم النصوص الأوروبية، أم حضارياً، إذْ أنّه بتعريفه «الشرق» على أنّه *آخر* أوروبا الخطر، والمتدني حضارياً إنّما قد عرّف نفسه. ولقد ترتّبت على هذه الجِدّة عاقبتان واضحتان. إحداهما هي ذلك التحول الجليّ من ماركس إلى فوكو، وهو تحول يتّسق على نحوٍ شديدٍ وواضح مع اللحظة ما بعد الحداثيّة. فالحقيقة التي لا مراء فيها بشأن المرحلة السابقة على تدخّل سعيد هي أنّ الغالبية الساحقة من الانتقادات المستنيرة اجتماعياً والتقدمية سياسياً التي وُجِّهَت إلى الكولونيالية قد كانت، بصرف النظر عن تلك الضروب الظلامية والمحلّية من الاحتجاج المناهض للغرب والنفوذ الأوروبي، إمّا ماركسية أو، على الأقل، تقف في صفّ المناهضة الثقافية العامة للإمبريالية، تلك المناهضة التي ساعدت الماركسية، والحركة الشيوعية عموماً، على إحداثها. والحال، أنّ قطيعة سعيد مع ذلك التقليد السياسي قد كانت تامّة بالفعل. حيث نُبِذَ ماركس نفسه في الكتاب بوصفه مجرّد مستشرق آخر، وأزيحت الماركسية جانباً

(10) بالفرنسية في النصّ الأصلي: Bibliotheque Nationale.

بوصفها ابنة كريهة لـ «التاريخانية». أمّا التبصّرات التي كانت قد انبعثت في الأصل عن ذلك التقليد فقد ضُمَّت الآن إلى نظرية الخطاب الفوكوية.

وحين ظهر الكتاب في العام 1978 وبدأ مسيرته في عالم يرعاه ريغان وتاتشر، وقع كلّ هذا موقعاً حسناً لدى تلك الضروب المُتنوعة من الشيوعيات المضادة وما بعد الماركسيات التي كانت تستحوذ في تلك الفترة على القطاعات الأشدّ تقدماً من الإنتلجنسيا المتروبولية. وإلى جانب هذه التحولات النظرية والسياسية الكبيرة كان ثمّة نوع من تخطّي التاريخيّة التي مكّنت سعيد ـ بزعمها أنَّ أوروبا تؤسّس هويتها بتأسيسها *اختلاف* الشرق، وأنَّ أوروبا قد حازت، منذ أيام الدراما الأثينية، إرادةً موحَّدةً في أن تسفّل غيرها وتقهره ـ من أن يؤكّد أنَّ جميع المعارف الأوروبية بغير أوروبا هي معارف فاسدة لأنّها ملوثة أصلاً بهذا التشكّل العدواني للهوية. وكانت هذه فكرة جديدة بالفعل. فلقد سبق لكثيرٍ من الكتّاب أنْ ألقوا الضوء على تورّط نتاجاتٍ ثقافيةٍ أوروبيةٍ في المشروع الكولونيالي، غير أنَّ أعتى عتاة المحليّة الظلامية والقومية الثقافية وحدهم من رأوا ـ دون أن يقبل ذلك أبداً أيّ كاتبٍ لديه أدنى حسّ بالمسؤولية ـ أنَّ الأوروبيين عاجزين أنطولوجياً (كيانياً) عن إنتاج أية معرفة حقيقية عن غير أوروبا. لكن سعيداً كان واثقاً من هذا الأمر، وحشد كلّ ضروب الإجراءات الانتقائية كيما يرسّخه.

III

ينبغي لقضية الانتقائية أن تعود بنا إلى النصّ، لنبدأ مع الصفحات الافتتاحية ذاتها حيث يقدّم سعيد لمصطلح «الاستشراق» ليس تعريفاً واحداً بل ثلاثة تعريفات ـ متعارضة واحدها مع الآخر ـ يحاول أن يستخدمها بعد ذلك، في كامل الكتاب، معاً وفي الوقت ذاته. وأول تعريف، كما يقول سعيد:

كلُّ من يدرّس الشرق، أو يكتب عنه، أو يبحثه، سواء في جوانبه المحدَّدة أم العامة، وسواء كان هذا الشخص أنثروبولوجياً، أم عالم اجتماع، أم مؤرِّخاً، أم فيلولوجياً (فقيه لغة)، إنّما هو مستشرق، وما يفعله أو تفعله هو استشراق. (ص2).

وبهذا المعنى، فإنَّ الاستشراق هو نطاق من المعرفة الأكاديمية تتداخل فيه الفروع المعرفية، حيث توحي المصطلحات المُستَخْدَمة هنا ـ الأنثروبولوجيا، الفيلولوجيا (فقه اللغة)، الخ ـ أنّه فرعٌ حديث. غير أنَّ الاستشراق لا يلبث، في التعريف الثاني، أن يغدو شيئاً أكبر بكثير، متخطّياً الحدود الأكاديمية أشدّ التخطّي، إذْ يغدو، في حقيقة الأمر، ضَرْباً من الذهنية التي تتخلّل قروناً كثيرة، إنْ لم يكن ضرباً من الإبستمولوجيا الكاملة:

الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز كيانيّ [أنطولوجي] ومعرفيّ [إبستمولوجي] بين «الشرق» و(في معظم الأحيان) «الغرب»... وبوسع هذا الاستشراق أن يتّسع لأسخيلوس، مثلاً، وڤيكتور هوغو، ودانتي، وكارل ماركس. (ص3).

سنعود لاحقاً بإسهاب إلى عثرات هذا التضخيم بالذات، ثمّ إلى موضوع «دانتي وماركس»، ولكن اسمحوا لي الآن بأن أورد التعريف الثالث:

إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطةً للانطلاق محدَّدةً تحديداً تقريبياً، فإنَّ الاستشراق يمكن أن يُنَاقش ويُحَلَّل بوصفه المؤسَّسة المشتركة للتعامل مع الشرق... وباختصار، الاستشراق بوصفه أسلوباً غربياً للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه (ص3).

تَرِدُ هذه التعريفات الثلاثة في صفحتين متتاليتين، ويُذْكَر أسخيلوس ودانتي كمثالين على «الأسلوب الاستشراقي من الفكر» قبل خمسةِ أسطرٍ من تحديد القرن الثامن عشر، في التعريف الثالث،

على أنّه «نقطة للانطلاق محدّدة تحديداً تقريبياً». والآن، إنَّ رسم الحدود في القرن الثامن عشر ـ وفي «مرحلة ما بعد التنوير» بعد عدّة أسطر ـ يَنْتُجُ عنه ضَرْبٌ من التأكيد؛ لكن ذكر اسم أسخيلوس يَنْتُجُ عنه معنى آخر مختلف تماماً لتحديد المراحل التاريخية، وهو معنى يعود إلى الفقرة الافتتاحية حيث قيل لنا، في الجملة الثالثة، إنَّ «الشرق يكاد أن يكون اختراعاً أوروبياً، وقد كان منذ العصور القديمة مكاناً للرومانس...» فمتى، إذاً، بدأ خطاب الاستشراق؟ إنَّ قضية تحديد المرحلة التاريخية ليست بالأمر الثانوي. وإننا لنجد لاحقاً هذا القول الحاسم:

لننظر أولاً إلى الحدّ بين الشرق والغرب. إنّه ليبدو واضحاً منذ زمن الإلياذة. كما نجد في مسرحية الفرس لأسخيلوس، وهي أقدم المسرحيات الأثينية الباقية، وفي مسرحية الباخوسيات ليوريبيدس، وهي آخر المسرحيات الأثينية الباقية، خاصتين هما الأبعد أثراً من بين الخواص التي تُقْرَن بالشرق... ما يهمّ هنا هو أنَّ آسيا تتكلّم عبر الخيال الأوروبي وبفضله، هذا الخيال الذي يُصَوِّر منتصراً على آسيا، ذلك العالم «الآخر» المعادي ما وراء البحار. أمّا آسيا فتُتْرَك لها مشاعر الخواء، والضياع، والكارثة التي تبدو منذ ذلك الحين فصاعداً على أنّها الجزاء الذي يناله الشرق كلما تحدّى الغرب؛ فضلاً عن ذلك النواح على أنَّ آسيا قد كانت في ماضٍ ما مجيدٍ، أوفر حظّاً....

إنَّ وجهيّ الشرق اللذين يميّزانه عن الغرب في هاتين المسرحيتين سوف يبقيان موتيفين[11] أساسيين من موتيفات الجغرافيا التخيّلية الأوروبية. ثمّة حدٌّ فاصل قد رُسِمَ بين قارتين. أوروبا قوية وفصيحة، وآسيا مهزومة ونائية.

---

(11) *الموتيف*، motif، هو فكرة أو موضوعة أو مادة للمعالجة في عملٍ أدبي تعاود الوقوع متكررةً، الأمر الذي يجعل منها في هذا العمل وحدة بنائيةً وثيقة الصلة بالانطباع المهيمن الذي يخلقه هذا العمل.

أسخيلوس هو الذي يصوّر آسيا أو يمثّلها... أوروبا هي التي تُفصِحُ عن الشرق؛ وهذا الإفصاح هو امتياز خاص، لا لسيدٍ ألعوبة، بل لخالقٍ أصيلٍ، تعمد قوته الواهبة للحياة إلى تمثيل، وإحياء، وتكوين ذلك الفضاء الواقع خلف الحدود المألوفة، والذي كان سيظل بغير ذلك صامتاً ومحفوفاً بالمخاطر... (ص56 - 57).

هكذا، إذاً، يكون «الخطاب الاستشراقي» قد أُطْلِقَ في أوائل التراجيديات الأثينية، لا بصورة عامة بل بضروبٍ محدَّدة من الانتظام والتكرار سوف تحدّد بنيته منذ ذلك الحين فصاعداً: خَرَسُ آسيا، تضلّع أوروبا من الخطاب؛ عجز آسيا عن تمثيل ذاتها، إرادةُ أوروبا في أن تمثّلها وفقاً لمرجعيتها الخاصة. هكذا تكون الحدود قد وُضِعَت، ولم يعد ثمّة سوى القليل مما يمكن للقرون اللاحقة أن تُشهِمَ به في البنية *الأساسية*، على الرغم من أنّها ستلد هذا الخطاب بكميات هائلةٍ من غير شك. وكما يقول سعيد: «وكأنَّ أوروبا، بعد أن استقرّت مرّةً على اعتبار الشرق محلاً ملائماً لتجسّد اللامتناهي في صورةٍ متناهية، لم تعد قادرةً على الإقلاع عن هذه الممارسة» (ص62). و: «لم يتغير بمرور الزمن سوى مصدر هذه الأفكار النرجسية الغربية عن الشرق، أما طابعها فلم يتغير». ومن ثمّ، فإنَّ هذا الإحساس بـ *تواصل* تاريخ الخطاب «النرجسي» يغدو أشدّ كثافة لدى تناول شخصيات مثل دانتي، الذي يشكّل نوعاً من الجسر بين الأصول القديمة والتكرارات الحديثة، وهو ما سألقي عليه الضوء بعد قليل حين آتي إلى تناول سعيد لـ *الجحيم*.

والآن، إنْ لم يكن هنالك حقّاً أيُّ تاريخٍ لـ «الخطاب الاستشراقي» سوى هذا التاريخ المتّصل والمتنامي من أسخيلوس إلى دانتي إلى ماركس إلى برنارد لويس، فكيف يمكن أن نتّخذ القرن الثامن عشر «نقطة للانطلاق محدّدة تحديداً تقريبياً»؟ وبعبارةٍ أخرى، فإننا لا نعرف حقّاً ما إذا كان «الخطاب الاستشراقيّ» قد بدأ

في مرحلة ما بعد التنوير أم عند فجر الحضارة الأوروبية، في مرحلة معركة بلاسّي أم في أيام معركة طروادة. وهذا ما يطرح، إذاً، سؤال العلاقة بين الاستشراق والكولونيالية. ففي قراءةٍ معينة، حيث يتمّ التأكيد على أوروبا ما بعد التنوير، يبدو الاستشراق على أنّه لازمةٌ للكولونيالية. غير أنَّ سعيداً يلحّ كثيراً على تحديد أصول الاستشراق في العصور القديمة الأوروبية وإحكامه المتزايد في العصور الوسطى الأوروبية بحيث يبدو على أنّه *العنصر المكوِّن* لما يدعوه بـ «الخيال الأوروبيّ»، وذلك على نحوٍ عابرٍ للتاريخ. بل إنَّ سعيداً، وفي استخدامٍ كاشفٍ وموحٍ لكلمة «delivered»، يلاحظ في موضعٍ معيّنٍ أنَّ الاستشراق *delivered*[12] الشرق إلى الكولونيالية، بحيث تبدو الكولونيالية كما لو أنّها نتاج للاستشراق ذاته؛ وفي الحقيقة، كما لو أنّها تحقّق لمشروع متأصّل مسبقاً في مشروع أوروبا الأبدي الرامي إلى تسفيل الشرق في الخطاب أولاً ثمّ في الاستعمار. وهذا، بالطبع، متناقض مرّتين، ذلك أنَّ سعيداً الذي يبدي أشدّ العنف في انتقاده «الاستشراق» على موقفه «النصّي» إلى أبعد الحدود، لا يلبث أن يُظْهِر الإيديولوجيا الإمبريالية ذاتها على أنّها أثرٌ أساساً من آثار ضروبٍ معينةٍ من *الكتابة*.

ولكن *ما الذي* جعل أوروبا بحاجة لأن تكوِّن الشرق ـ أو «تنتجه» بحسب كلمة سعيد شديدة الوضوح والقوة ـ بوصفه «ذلك العالم *الآخر* المعادي»؛ ولِأَنْ «تُخْبِي»، كما يقول، «ذلك الفضاء... الذي كان سيظلّ بغير ذلك صامتاً ومحفوفاً بالمخاطر» باعتباره «واحداً من أعمق صورها عن الآخر وأكثرها تكرّراً» (ص1)؟ حسنٌ، لأنَّ «الثقافة الأوروبية اكتسبت مزيداً من القوة والهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق بوصفه ضَرْباً من الذات البديلة بل والسرّية الخفيّة» (ص3). ثمّة مقاطع كثيرة من هذا النوع، حيث

(12) يعني الفعل «deliver» يحرّر، يُنْقِذ، يسلّم، يتخلى عن، يحول ممتلكاته أو ينقلها...، هكذا يكون الاستشراق، بحسب سعيد، قد سلّم الشرق للكولونيالية ونقله إليها.

يستعير سعيد لغته من أُطُرٍ مفاهيمية ومن فروعٍ معرفية وفكرية شديدة التنوع والاختلاف لدرجة أنَّ المرء يُصَاب بالحيرة والارتباك(*). ففي لغة سعيد ما يكفي من الوجودية، مستمدَّة من مفاهيم سارترية معروفة، ومرتبطةٍ بعلاقة خاصة مع الأفكار الديريدية عن الهوية والاختلاف، وكلُّ ذلك يُعَبَّأ ويُجَنَّد لكي يطرح سعيد في بعض المواضع أنَّ الغرب قد احتاج لِأَنْ يكوِّن الشرق بوصفه آخره كيما يكوِّن نفسه وموقعه الذاتي. ومرَّةً أخرى، فإنَّ هذه الفكرة عن تكوين الهوية عبر الاختلاف لا تشير إلى ميدان الاقتصاد السياسي ـ ولا إلى تلك الماديات الاجتماعية الأخرى من النوع غير الخطابيّ ـ حيث يمكن النظر إلى الاستعمار على أنه سيرورة من التراكم الرأسمالي، بل تشير إلى ضرورةٍ تنشأ ضمن الخطاب وتكون حاضرةً على الدوام عند جذره، وبذلك لا يكون المستشرق الحديث هو وحده الحاضر أصلاً لدى كلٍّ من دانتي ويوروبيدس بل تظهر الإمبريالية الحديثة ذاتها على أنّها أثر ينشأ، كما لو أنّه بصورة طبيعية، من ممارسات الخطاب الضرورية(**).

وليست هذه سوى مشكلة واحدة وحسب. فهنالك أيضاً واحدة أخرى، وهي أنَّ مسألة الهوية ـ عبر ـ الاختلاف تشير من غير شكّ

(*) لا ينِي سعيد يتنقّل، طوال الكتاب، من مجموعة من الأقوال التي ترى أنَّ «الشرق» قد أفاد أوروبا «على الدوام» وخدمها بوصفه صورةً لآخر مطلق، أدنى وغريب وناءٍ ولا يُطاق بسببٍ من هذه الدونية؛ إلى مجموعة أخرى من الأقوال التي تشير إلى أنَّ «الغرب» قد سعى «على الدوام» إلى تمثيل «الشرق» كصورة للذات جزئية، ليست أدنى بالضرورة (ومن ذلك، مثلاً، «غير أنّه بالنسبة للغربي، لطالما كان الشرقي مثل وجهٍ من وجوه الغرب؛ فالديانة الهندية هي أساساً طبعة شرقية من مذهب وحدة الوجود الجرماني ـ المسيحي» [ص67]. ويمكن أن نلاحظ على نحوٍ عابر، ومع أنَّ سعيداً لا يقول ذلك، أنَّ بعض الرومانسيين قد اعتبروا «الديانة الهندية» الشكل الأنقى، والأرفع من ذلك المذهب.

(**) يمكن أن نجد على مدى الكتاب تنويعات متكررة على القول التالي، على سبيل المثال: «أنْ نكتفي بالقول إنَّ الاستشراق هو تبريرٌ للحكم الكولونيالي يعني أن نهمل المدى الذي بلغه الاستشراق في تسويغه المسْبَق للحكم الكولونيالي، قبل وقوع هذا الحكم وليس بعده» (ص39).

إلى أولوية التمثيل على جميع النشاطات البشرية الأخرى. ولكن ما الذي يحتّم على التمثيل أن *يسفّل* الآخر أيضاً؟ مرّة أخرى يقدّم سعيد أفكاراً متنوعة إلى أبعد الحدود، حتى إنّه يُظْهِر هذا التسفيل في بضعة مواضع وحسب على أنّه نتيجة للإمبريالية والكولونيالية بالمعنى الذي يفهم به معظمنا هاتين الكلمتين، إلّا أنّ مجموعةً أخرى من الصياغات، التي تستمدّ معجمها من التحليل النفسي، لا تلبث أن تُظْهِر «الغرب» على أنّه يعاني ما يشبه قلق الأنا، حيث لا يكون الأنا قادراً على تكوين تماسكه الخاص إلّا من خلال التشييء العدواني للآخر، وبذلك يظهر ما يدعوه سعيد بـ «الاستشراق» على أنّه دافع قهريَ متأصّل في نفس أوروبا الموحّدة. وحين يقع المرء، كما يحصل بصورة متكررة، على أقوالٍ كالقول «أمّا نفسياً، فإنّ الاستشراق هو شكل من أشكال البارانويا» (ص72)، يكون ثمّة مبرر كافٍ لِأَنْ يرتبك إزاء هذا الدافع إلى إضفاء طابع نفسانيّ، غير أنّ الأهمّ من ذلك هو أنَّ هذا المرء لن يلبث أن يرتعد إذْ يتذكّر أنَّ هذه البارانويا هي، عند سعيد، عنصر مكوِّن للفكر الأوروبي برمّته. والمؤسف أنَّ مثل هذه الطرائق في نبذ حضاراتٍ كاملة بوصفها تشكيلات مريضة ومعتّلة هي طرائق جعلها تاريخ الإمبريالية ذاتها مألوفة لدينا أشدّ الألفة، نحن الذين نعيش على الجانب الآخر من القسمة الكولونيالية.

ولكن دعونا نعود إلى تلك التعريفات الثلاثة، خاصةً ثانيها الذي يعرّف الاستشراق بأنّه «أسلوب من الفكر قائم على تمييز أنطولوجيّ (كيانيّ) وإبستمولوجي (معرفيّ) بين «الشرق» و(في معظم الأحيان) «الغرب»». فاللافت هو تلك المواظبة والراحة اللتان يتحدّث بهما سعيد - ليس في هذه الجملة وحدها وحسب بل في الكتاب ككلّ - عن أوروبا، أو الغرب، بوصفه كياناً متطابقاً مع ذاته، متجانساً، وثابتاً لطالما امتلك جوهراً ومشروعاً، خيالاً وإرادة؛ وعن «الشرق» بوصفه موضوعه، نصّياً، وعسكرياً، وهلمجرا. فهو

يتحدث عن الغرب، أو أوروبا، على أنّه الطرف الذي يُنتج المعرفة، وعن الشرق على أنه موضوع تلك المعرفة. وبعبارة أخرى، فإنَّ سعيداً يبدو كمن يطرح ضرباً من هويتين ثابتتين إحداهما هي الذات والأخرى هي الموضوع، فضلاً عن تمييزٍ كيانيّ ومعرفيّ بين الاثنين. فبأيّ معنىً، إذاً، لا يكون سعيد نفسه مستشرقاً أو «مستشرقاً معكوساً» على الأقلّ، كما يقول صادق جلال العظم(*)؟ فسعيد محقٌّ تماماً في اتّهامه «المستشرق» بأنّه يُجَوْهِرُ الشرق، غير أنَّ اللافت هو أنّه هو أيضاً يُجَوْهِرُ «الغرب» بالمثل. فهو لا ينِي يقدّم لنا تلك الـ«أوروبا» ذاتها ـ الموحّدة، المتطابقة مع ذاتها، العابرة للتاريخ، والنصّية ـ التي لا تني تُكَرِّر على مسامعنا في ضَرْبٍ من النقد الأدبي الذي يتّتبع أصلها ونسبها من أرسطو إلى ت.س. إليوت. وهكذا يكون القول بأنَّ هذه الأوروبا الممتدة من أثينا إلى ألبيون[13] هي ذاتها ضرب من الابتداع الحديث، كما أكّد مؤخّراً صفٌّ كامل من الكتّاب يمتدُّ من سمير أمين(**) إلى مارتن برنال(***)، وبأنَّ أيّ سرد

(*) انظر المقالة التي كتبها صادق جلال العظم في مراجعة كتاب سعيد بعنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً» والتي نشرها بالإنجليزية في العدد (8) من مجلة khamisn (لندن: مطبوعات إيثاكا، 1981). ومع أنَّ هنالك الكثير مما أخالف مقالة العظم فيه الرأي، إلاّ أنّ نقاشه لتعامل سعيد مع ماركس هو نقاش مثمر. وهو محقٌّ، عموماً، بشأن التقارب بين إجراءات سعيد وإجراءات خصومه.

(13) إنجلترا بلغة الشعر.

(**) سمير أمين، *المركزية الأوروبية*، نيويورك: مطبوعات المونثلي ريفيو، 1989.

(***) يوضح مارتن برنال على نحوٍ مُقْنِع أنّ اختلاق اليونان القديمة كتشكيل ثقافي أصلي ومستقل، وفصلها عن الثقافة المتوسطية المركّبة التي كانت تقع ضمنها في تفاعلٍ مع مصر القديمة والمشرق القديم، وإعادة وضعها على أنّها ينبوع التاريخ الأوروبي الغربي بدلاً من كونها تقع عند تلاقي أفريقيا وآسيا وأوروبا ـ أي رسم خارطة تمتد من أثينا إلى ألبيون وتقييدها بقيد ثقافي بفصل أوروبا عن آسيا ـ هو في حقيقة الأمر نتاج أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً، حين غدا النموذج اللغوي الهندو آريّ النموذج الأساسي الذي تُفَسَّر على أساسه الوحدات والحراكات الثقافية. انظر:

مارتن برنال، *أثينا السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، المجلد الاول: اختلاق اليونان القديمة 1785 ـ 1985* نيويورك، مطبوعات جامعة روتجرز، 1987.

يمتدُ من أسخيلوس إلى كيسنجر هو إذاً وأيضاً ضَرْبٌ من الابتداع (أو انعكاس مُبْتَدَعٌ لابتداع أسبق)، هكذا يكون ذلك القول شيئاً لم يقع لإدوارد سعيد كما يبدو(*). فالواقعة البسيطة الواضحة هي أنَّ ما كان يمكن لهوميروس أو أسخيلوس أن يقولاه عن الفرس أو آسيا *ليس* انعكاساً لـ «غرب» أو «أوروبا» بوصفهما كياناً حضارياً، بالمعنى الحديث والمميَّز، وما من خطابٍ حديث يمكن أن يُرَدّ إلى ذلك الأصل، لأنَّ خارطة العصور القديمة الحضارية وخيالها الجغرافيّ مختلفان أساسياً عن الخارطة والخيال اللذين ابتُدِعا في أوروبا ما بعد النهضة. بل إنَّ بمقدورنا أن نؤكِّد مرّةً أخرى، وبين قوسين، أنَّ ما يقوله سعيد *ليس* أنَّ التصورات أو الأفكار «الاستشراقية» قد زُعِمَ وجودُها في النصوص اليونانية واللاتينية؛ فالقول بأنَّ ضروب انتظام الخطاب الأساسية موجودة *أصلاً* هو قول مركزي في سجاله برمَّته.

ومن الواضح أيضاً أنَّ ذلك النوع من إضفاء الطابع الجوهرانيّ الذي يقرنه سعيد بـ «الغرب» حصراً ليس بالسمة المقتصرة على أوروبا وحدها بأيِّ حال من الأحوال؛ فثمة أعداد كبيرة من المسلمين الذين يقيمون في العادة تمييزاتٍ معرفيّة وكيانية بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية، وحين فعل آية الله الخميني ذلك لم يفعله انطلاقاً من موقفٍ استشراقي. وإنّها لممارسة شائعة لدى دوائر كثيرة في الهند أن تضع الروحانية الهندوسية في مواجهة المادية الغربية، دع عنك وضعها في مواجهة البربرية الإسلامية.

(*) لا شكَّ أنَّ للاختلاقات استخداماتها وعواقبها الخاصة، شأنها شأن الوقائع. وعلى سبيل المثال، فإنَّ تقليد النقد الأدبي الممتد من أرسطو إلى إليوت ليس سوى اختلاق محض لكنه تقليدٌ له عواقب يعلمها كل طالب يدرس الأدب الإنجليزي علم اليقين. وما أراه هنا هو أنَّ سعيداً يضع اختلاقاً فانتازياً لاحقاً محلَّ التاريخ الجينالوجي الواقعي، وبذلك يعجز حيال تاريخ الاختلاق بوصفه اختلاقاً وينطلق ليقرأ التاريخ الحديث في التاريخ القديم ويردّه إليه، جرياً على عادة الباحثين الإنسانويين. وإنني لأتساءل ما الذي كان سيفعله فوكو إزاء هذه *التجليات التالية للواقعة* وهذه الجينالوجيات.

ومن غير الممكن أيضاً أن نقرأ *المهابهاراتا* أو *الدراماشاستر*ا دون أن تستوقفنا تلك الحدّة التي يوضع فيها الـ dasyus (المنبوذون الذين يقعون خارج نظام الطوائف الهندية) والـ shudras (الطائفة الرابعة في نظام الطوائف الهندية) والنساء في موضع الآخر الخطير والدنيء على الدوام. وهذه ليست مجرد مسألة جدالية على الإطلاق. فما أشيرُ إليه هو أنّه قد كانت هنالك تاريخياً كلّ صنوف التمييز ـ المرتبطة بالطبقة والجنس، بالإثنية والدين، بالخوف من الغريب والتعصّب الأعمى ـ فاعلةً وشغّالة للأسف في كلّ المجتمعات البشرية، الأوروبية وغير الأوروبية. وما أعطى الأشكال الأوروبية من هذه التحيّزات قوتها الخاصة في التاريخ، وعواقبها المدمّرة التي انعكست على الحيوات الفعلية لملايين لا تُحْصَى، وتعبيراتها الإيديولوجية في عنصريات مركزية أوروبية مكتملة تماماً، لم يكن ضرباً من الهاجس والزيف الكيانيّ العابر للتاريخ ـ نوعاً من اجتماع قوة فريدة في ميادين الخطاب ـ وإنما هو، على وجه التحديد، قوة الرأسمالية الكولونيالية، التي ولّدت من ثمّ ضروباً أخرى من القوى. ففي ميدان الخطاب خلال المئتي سنة الماضية أنتجت العلاقة بين النصوص الرفيعة البراهمية والإسلامية، والمعارف الاستشراقية بهذه النصوص، وإعادة إنتاجها الحديثة في البلدان الأوروبية وكذلك في البلدان غير الأوروبية، قَدْراً هائلاً من المرايا بحيث بتنا بحاجةٍ لأشدّ العمليات مضاءً، وأشدّ الديالكتيك دقةً ورهافة، كيما نزيل هذا الركام من البلاهة.

أمّا ولع سعيد بتصدير وإبراز أدبيّة هذا الخطاب كما يدعوه فيولّد مشكلةً أخرى حين يعرّف الاستشراق، في تعريفه الثالث، بأنّه «أسلوب غربيّ للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه». فالكلمة المدهشة هنا، لكنها الكلمة المفتاح أيضاً، هي كلمة *أسلوب*، التي ينبغي لها أن تحول بيننا وبين افتراض أنّ سعيداً ربما كان يتكلّم على اقتصاد الكولونيالية والإمبريالية السياسي أو على أبنيتهما الإيديولوجية. ذلك أنّه يقول، بصورة مباشرة تماماً:

ليس الاستشراق مجرّد موضوع أو حقل سياسي تعكسه الثقافة، أو البحث، أو المؤسسة بصورة سلبية؛... ولا هو ممثّل أو معبّر عن مؤامرة إمبريالية «غربية» شنيعة لإبقاء العالم «الشرقي» حيث هو (ص12).

هكذا يكون لدينا مفتاحٌ ما على الأقلّ نعرف من خلاله *ما ليس* هو الاستشراق: فهو ليس ما تفهمه *الإيديولوجيا* الكولونيالية ـ أو الإمبريالية ـ في العادة. لكننا نقع، في هذا السياق، على تناقض غريب: فالاستشراق «أسلوبٌ» لطالما تكلّم على الغرب والشرق على أنّهما منتصر ومهزوم، وهو خطابٌ لطالما كانت لديه إرادة القوة، لكنه لا يعبّر عن أيّ مخطّط إمبريالي؛ وهو مُتْرَع بالعنصرية، والشوفينية، والتعصّب الديني الأعمى، لكنه لا ينطوي على إرادة إبقاء أيّ أحد حيث هو. هكذا يغدو من الصعب أن نعلم ما الذي يعنيه سعيد حقّاً، أبعد، بالطبع، من المجاز الفوكوي المألوف عن القوة التي تتخلّل كلَّ شيء وتعيد إنتاج ذاتها بوفرةٍ وغزارة في جميع مسام المجتمع والنصّ إنّما دون أن يكون لها أيّ أصل، أو أيّ موضوع، بل وأيّ فاعل. وفي هذه الأثناء، فإنَّ سعيداً يعطينا بعض المفاتيح لماهية هذا الكتاب، *الاستشراق*، وكيف يرغب لنا أن نقرأه، غير أنَّ هذه المفاتيح تنزع لأن تلغي بعضها بعضاً:

وهكذا فإنَّ تحليلي للنصّ الاستشراقي يشدّد على الأدلّة، غير الخفيّة بأيّ حال من الأحوال، يشدد على مثل هذه التمثيلات بوصفها تمثيلات... ما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب، والتعبيرات المجازية، والخلفيّة، والتقنيات السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية، وليس صوابية التمثيل ولا أمانته لأصلٍ عظيمٍ من الأصول.

إنَّ الملمح البارز في هذه المقاربة هو رغبة سعيد في أن يجمع تأكيداتٍ مألوفة جداً في طرائق القراءة النقدية الأدبية («الأسلوب، والتعبيرات المجازية، والخلفيّة، والتقنيات السردية، والظروف

التاريخية والاجتماعية») إلى تأكيدٍ ما بعد حداثيّ على «التمثيلات بوصفها *تمثيلات*». وفي حين تدفعنا إحدى طرائق القراءة تلك صوب إشكالية الواقعية والمحاكاة، فإنَّ الأخرى تدفعنا باتجاه «آثار الحقيقة» الخطابية، اللامحاكاتية. وإنّه لمن الصعب بصورةٍ تفوق الخيال، إنْ لم يكن من العبث المحض، كما أحسب، أن نردّ تمثيلاً ما إلى «خلفيته» و«ظروف» إنتاجه وانتشاره «التاريخية والاجتماعية» دون أن نطرح، على نحوٍ جوهريٍّ من الأنحاء، قضية «أمانته» و«صوابيته»، ذلك أنَّ الردّ إلى «الظروف التاريخية والاجتماعية» هو في العادة ما يقيم ضروب التمييز ذات الشأن بين التمثيل و*إساءة* التمثيل. وسوف أتناول في غير مكان قضية أولوية التمثيل الحاسمة هذه، وكذلك عدم قدرة سعيد على حسم أموره فيما إذا كان «الخطاب الاستشراقي» نظام تمثيلات، بالمعنى الفوكوي، أم نظام *إساءة* تمثيلات، بمعنى الإشكالية الواقعية. ذلك أنَّ استخدام سعيد هذا الإجراء المنقسم على ذاته يفضي إلى مصاعب نظرية كثيرة جداً وإلى ضروب من الخلط والتشوّش السياسي غالباً ما تكررت بل وابتُذِلَت لدى ما صار يُعْرَف باسم «تحليل الخطاب الكولونيالي». أمّا الآن فدعوني أقول إنَّ معمعة هذه المصاعب جميعاً - مصاعب التعريف، والتصوّر، وتحديد المراحل التاريخية، والموقع النظري، والالتباس السياسي - هي المكان الذي يطلق منه سعيد قراءته للكتّاب الأفراد، ومعظمهم ممن صاروا كتّاباً معتمدين ومكرّسين.

والحال، أنَّ كثيراً من هذه القراءات الفردية - كقراءة نيرڤال، مثلاً، أو ت.إ.لورنس - هي قراءات جيدة جدّاً. وبمقدورنا أن نقول حقّاً وبِقَدْرٍ كبير من اليقين إنّه فيما خلا الفصلين الافتتاحيين الرائعين في *قضية فلسطين*، حيث يتناول سعيد بكلّ فخامة قضايا كبيرة ومعقدة إلى أبعد الحدود، فإنّه ينزع لأن يكون في أفضل أحواله حين يقرأ (قراءة مُحْكَمَة) كاتباً مُعْتَمَداً فرداً، أو يؤوّل كتاباً

مُعْتَمَداً محدَّداً، أو يصوغ نقداً مركَّزاً لقضايا معيّنة في فرع أكاديمي معيَّن، كالأنثروبولوجيا، التي سبق لها أن تحمّلت الكثير من الانتقادات الحادّة التي يمكن لسعيد من ثمّ أن يستعيرها بطرائق مميّزة(*). وحين يمارس سعيد هذه المهارة بأفضل ما لديه، فإنَّ قلّة وحسب من نقّاد الأدب الأحياء هم الذين يمكن لهم أن يضارعوه، ذلك أنّه كان قد تلقّن مهارة القراءة المحكَمَة هذه في مُخْتَبَر «النقد الجديد»[14]؛ وطبقها في ميدان الأدب المقارن الواسع المتطلّب؛ وها هو الآن يمارسها ببراعة، ومعرفةٍ واسعة، وأسلوبٍ نثريٍّ مقنع، وميولٍ طليقة متحرّرة. فهذه المهارة هي إنجازه ومأثرته، لكنها ضَرْبٌ من القيد أيضاً. ذلك أنّه حين يكون في أوهى حالاته، يمكن لقراءات الكتّاب الأفراد هذه أن تكون مجرّد قراءات ثانوية أو بالية، كما هو الحال، مثلاً، في مقالته عن كيم. أمّا مقالته عن *مُتَنَزَّه مانسفيلد*(**) فهي أفضل، إلّا أنَّ مصاعب سعيد مع قضية الجنوسة نادراً ما تتيح له أن يرى الطرائق المحفوفة بالمخاطر التي تتوضّع من خلالها نساء الطبقات المالكة البريطانية (وما حولها)، المنتفعات بخطط الإمبراطورية بلا ريب والمتورطات فيها، في حراكات البنية الطبقية وبيداغوجياتها. غير أنَّ هذه المصاعب هي من نوع مختلف. أمّا في *الاستشراق* ذاته، فإنّ المصاعب الأكبر هي تلك التي تأتي حين يحاول سعيد أن يفصّل مسائل بالغة التعقيد على مقاس

(*) في مقالة سعيد «تمثيل المستعمَر: محاورو الأنثروبولوجيا»، المنشورة في Critical Inquiry، شتاء 1989، نجد مسحاً لهذا الحقل تكمن أصالته أساساً في الطريقة التي يتكئ بها سعيد على انتقاداتٍ سابقة.

(14) *النقد الجديد*، *New Criticism*، حركة في النقد الأدبي بدأت مرحلتها الأولى في العشرينيات من القرن العشرين حينما بسط إليوت وريتشاردز وإمبسن في إنجلترا وجون كرو رانسوم وآلن تيت في أميركا أفكاراً وقاموا بممارسات ستكون أساساً لمدرسة *النقد الجديد* بعد عقد من الزمان. وينتمي إلى هذه المدرسة كذلك كلينث بروكس وروبرت بن وارين ور.ب. بلاكمور وآخرون لعل أبرزهم هو ف.ر. ليفيز.

(**) إ. سعيد، «جين أوستن والامبراطورية»، في الكتاب الذي حرّره تيري إيغلتون بعنوان *ريموند ويليامز: منظورات نقدية*، لندن: مطبوعات بوليتي، 1989.

النموذج «الاستشراقي» أحاديّ الخطّ. وأودّ أن أوضح ذلك من خلال تعليقٍ مسهب بعض الشيء على تناوله لكاتب واحد وحسب، هو دانتي.

IV

النقلة التي ينقلها سعيد باتجاه دانتي هي نقلة *استراتيجية* انطلاقاً من اعتبارين على الأقلّ: فدانتي هو الشخصية الأساسية، المثلى التي تشكّل الجسر بين العصر القديم والحداثة، كما أنّ «طاقات دانتي الشعرية تعزّز تلك المنظورات التي يُعَايَن الشرق من خلالها، وتجعلها أكثر لا أقلّ تمثيلاً» (ص69). هكذا يُفْصَح عن ثيمة التواصل العابر للتاريخ إفصاحاً جلياً لا لبس فيه:

حين يقوم المرء بمعاينة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنّ الانطباع الطاغي الذي يخرج به هو ذلك الذي يرسّخه تخطيط الاستشراق للشرق بأكمله تخطيطاً خالياً من الحساسية.

تتجلّى البداية المبكرة لهذا التخطيط من الأمثلة التي قدّمتها عن التمثيلات الغربية للشرق في اليونان القديمة. أمّا مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته التمثيلات اللاحقة المبنيّة على التمثيلات الأولى، ومدى العناية المفرطة الذي بلغه تخطيط هذه التمثيلات، ومدى الفاعلية والتأثير الدراماتيكيين اللذين ترتّبا على توضّع هذه التمثيلات في الجغرافيا التخيّلية الغربية، فيمكن أن يتّضح إذا ما التفتنا الآن إلى جحيم دانتي (ص68).

هكذا يكون ثمّة تاريخ متزايد متراكم («تمثيلات لاحقة مبنية على التمثيلات الأولى»)، وتكون ثمّة «عناية مفرطة» في «تخطيط» هذا التاريخ، الذي يصل القرنين التاسع عشر والعشرين بدانتي و«اليونان القديمة». وسعيد محقٌّ تماماً، بالطبع، في اعتباره *الجحيم* كتاب *أحكام* أساساً، ولذا فإنّ تعليقه البدئي على القصيدة يلتفت إلى

الطريقة التي يتناول بها دانتي شخصية محمد. وهذا متوقَّع وليس فيه ما يُدْهش؛ فسعيد ليس أول من لاحظ ما ينطوي عليه ذلك المقطع من رعب مفرط. لكن المدهش حقّاً هو الطريقة التي يتناول بها سعيد تناول دانتي الأشدّ تعقيداً بكثير لـ «الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء»، كما يقول سعيد.

والحال، أنّ قلّة وحسب ممن قرأوا *الجحيم* هم الذين يمكنهم أن ينسوا أنّ محمداً، نبي الإسلام، يوضع في الدائرة الثامنة من دوائر الجحيم التسع، أبداً يُقْطَع إلى نصفين من نقنه إلى دبره، في أسوأ عقاب أمكن لخيال دانتي الخصب أن يبتكره. إنّ مثل هذا التناول لنبي الإسلام هو تناول يتعذّر تبريره أو الدفاع عنه، كي لا نقول أكثر من ذلك. وإنني لأشارك سعيد كلّ المشاركة ما يحسّه من استياء وغضب. لكن اللافت في الأمر هو أنّ ابن سينا («أڤيسينا» كما يلفظ بالإنجليزية، الفيلسوف العربي - الإسلامي الذي اشتهر بمعارفه وخبراته في مجال الفيزيولوجيا التجريبية والطبّ)، وابن رشد («أڤيروز» كما يُلْفَظ بالإنجليزية، فيلسوف الإنسانوية العقلانية العربي - الإسلامي العظيم)، وصلاح الدين («سالادين» الذي اشتهر بحروبه ضد الصليبيين)، يوضعون في الدائرة *الأولى*، برفقة «وثنيين أفاضل» مثل هوميروس، وسقراط، وأفلاطون. والحال، أنّ وجود هذه الشخصيات اليونانية القديمة في هذه الدائرة الأخفّ عقاباً من بين جميع دوائر الجحيم هو وجود له معنىً معين ضمن جغرافيا العقاب والألم المسيحية، لأنهم لم يكونوا وثنيين إلاّ إلى الحدّ الذي فرضه مجيئهم قبل المسيح فلم تُتَح لهم فرصة الانتفاع بتعاليمه؛ الأمر الذي يفسّر أيضاً ذلك القرار الذي كان سيبدو مدهشاً من غير ذلك من طرف بياتريس في أن تختار ڤيرجيل، الذي كان وثنياً أيضاً، دليلاً لدانتي في رحلته الخطيرة الزاخرة بالأحداث. ولكن لماذا ابن رشد؟ فقد جاء بعد المسيح، ولذا كان أمامه الخيار في أن يتنكّر لبدعة الإسلام، ولم يفعل! لم يطرح دانتي هذا السؤال مطلقاً، وهو يتلطّف بابن رشد (الذي يصفه بأنّه «الشارح العظيم»)

على الرغم من هذا الفارق الأساسي بينه وبين سقراط وشركاه. ولا يمكن لنا أن نلتقط ما ينطوي عليه هذا التناقض من قوة كاملة إلّا إذا تذكّرنا أنَّ ابن رشد كان ذلك العقلاني المدهش الذي منعت محاكم التفتيش كتبه في بعض الأماكن، ليس لأنّه مسلم بل لأنّه عقلاني. فكيف يمكن، إذاً، أن نفسّر ما في *الجحيم* من التناقض؟

ما أقترحه هو أنَّ هذا التناقض ينبغي أن يُفْهَم من حيث ارتباطه بالتناقضات القائمة في إيديولوجيا دانتي، وهي تناقضات تنبع من واقعة أنَّ دانتي يمثّل باقتدار تلك اللحظة الانتقالية في الفكر الأوروبي حيث كان الإبستيم القروسطي لايزال حاضراً إنّما على وشك التحطّم والتجاوز اللذين ستحدثهما الثورة الفكرية الإنسانوية. فإذا ما كان محمد خاضعاً أبداً لأشنع أنواع العقاب فذلك لأنَّ التيارات السائدة في المسيحية القروسطية كانت تنظر إلى الإسلام على أنّه الأخطر بين البدع جميعاً وكانت تنظر إلى نبيّ الإسلام على أنه الأسوأ بين أصحاب البدع جميعاً. أمّا ابن رشد، الذي أدانته سلطة تلك المسيحية القروسطية ذاتها عبر محاكم التفتيش، فكان محترماً على الرغم من ذلك أشدّ الاحترام في الدوائر المتعاطفة مع النقاش والتفكير العقلاني؛ وكانت كتبه تُنْسَخ وتُهَرَّب من دير إلى آخر. وهكذا فإنّ دانتي، الذي كان غائصاً في الميتافيزيقا الدينية لكنه كان عاجزاً عن إبداء مقاومة تامّة تجاه التيار الذي أسفر في النهاية عن نهضةٍ فكرية ناضجة، والذي كان يدرك أنَّ عدداً كبيراً جداً من المفكّرين الأوروبيين ما كانوا ليجدوا طريقهم إلى الفكر اليوناني لولا اطّلاعهم على جهود رجال مثل ابن رشد وابن سينا، قد حاول أن يبتكر لجحيمه ضَرْباً من الطوبوغرافيا التي يمكن أن تَعْدِل وتوازن بين ولاءاته المنقسمة هذه.

بل إنَّ اللافت أكثر، في واقع الأمر، هو حضور صلاح الدين الذي ألحقت به القرون اللاحقة في كلّ مكان من العالم المسيحي، وبخلاف ابن رشد، كثيراً من السبّ واللعن، لأنّه كان قائداً للجيوش العربية ـ الإسلامية التي اصطفّت في مواجهة الصليبية المسيحية. أما

دانتي فلا يولي ذلك التعصّب الأعمى سوى أدنى الاهتمام مُطْلِقاً «حكماً» على «الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء» وعلى نبيّ الإسلام هو، من وجهة نظر المسيحية الأرثوذكسية، حكم غير متّسق داخلياً. ورؤيتي النقدية الأدبية هنا هي أننا لا نستطيع أن نقرأ ذلك المقطع عن محمد خارج هذا المدى الكامل من التعقيد الهائل. أمّا رؤيتي المنهجية، وبلغةٍ فوكوية، فهي أننا لا نستطيع أن ننتزع تمثيل محمد، المُنْتَج من ضمن خطاب الثنائيات المسيحية التي تقابل بين الإيمان والبدعة، ونعيد وضعه في خطاب «الاستشراق» المختلف تماماً، والذي هو ـ إذا ما كان موجوداً أصلاً، وعلى الرغم من أنّه قد يستخدم في بعض الأحيان أشكالاً دينية من الاستنطاق الإيديولوجي ـ ضَرْبٌ من المعرفة العلمانية. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ تعامل دانتي مع ابن رشد ـ الذي يوضع على قدم المساواة مع سقراط وشركاه، والذي يُبْدي دانتي تجاهه قدراً أكبر بكثير من الغفران ـ إنّما يُظْهِرُ أنَّ الشاعر يميّز تمييزاً واضحاً بين الإيمان والبدعة، وليس بين الغرب والشرق، الأمر الذي كان سيتّضح لو أنَّ سعيداً تفكّر بواقعة أنَّ يهوذا، وبروتوس، وكاسيوس يأتون بعد محمد، أقرب إلى الشيطان ذاته. ويمكن أن أضيف أنَّ المعاملة التي يلقاها ابن رشد في خيال دانتي لم تكن أسوأ من المعاملة التي لقيها في الحياة الواقعية من أبي يوسف، ملك إسبانيا المسلمة أيام الموحّدين، الذي أمر بنفيه وبحرق كتبه بتهمة إثارة البدع. لقد انتزعت القروسطية ثمنها من العقلانية على كلا طرفي الانقسام الإسلامي/ المسيحي.

غير أنَّ سعيداً يخاطر إذْ يتجاهل ضروب التعقيد هذه حين يعلّق قائلاً:

... إنَّ المفارقات التاريخية وضروب الخروج على القياس التي ينطوي عليها شَمْلُ شخصياتٍ بارزة سابقة على المسيحية في الصنف ذاته من الإدانة بـ «الوثنية» مع مسلمين تالين للمسيحية هي أمورٌ لا تسبّب أي قلق لدانتي. وعلى الرغم من أنَّ

القرآن يصف المسيح بأنّه نبيّ، فإنّ دانتي يختار أن يعتبر الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء جهلة بالمسيحية. أمّا إتاحته لهم أن يسكنوا المستوى المميّز ذاته الذي يسكنه أبطال العصر الكلاسيكي القديم وحكماؤه فهي رؤيةٌ لا تاريخية شبيهة برؤية رافاييل في جداريته مدرسة الأثينيين، التي يقف فيها ابن رشد على أرض الأكاديمية كتفاً إلى كتف مع سقراط وأفلاطون (على نحوٍ شبيهٍ بما نجده في محاورات الموتى [1700 - 1718] لفينيلون، حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس). (ص69).

تكشف الإشارة إلى كلٍّ من رافاييل وفينيلون مزيداً من الكشف عن اطّلاع سعيد الواسع لكنها لا تقدّم أيّ تبصّر في موضوع النقاش. كما أنّ مطالبة سعيد هذا. العمل الذي يقرّ بأنّه عمل أليغوري[15] بأن يقدّم مثل هذا النوع من التاريخانية الحرفيّة هي أمر مدهش أيضاً؛ حيث يمكن كذلك أن نوبّخ دانتي على وضع نفسه وفيرجيل في الفترة التاريخية ذاتها وفي مكانٍ متخيَّل محض، يُدْعى *الجحيم*. بل إنّ ما يزيد الطين بلة هو تلك الطريقة التي يفسّر بها سعيد ما يمكن أن ينطوي عليه «الجهل» من معنىً في سياق الأرثوذكسية الدينية، ذلك أنّ عدم *الإيمان* بالمسيحية هو بالنسبة لدانتي (شأنه شأن عدم الإيمان بالإسلام عند سعدي بل وحافظ) أسوأ ضروب الجهل، وهو أسوأ في حالة ابن رشد منه في حالة سقراط، لأنّ الأول كانت لديه الوسائل كيما يتغلّب على ذلك الجهل! هكذا تعمل واقعة «أنّ القرآن يصف المسيح بأنّه نبيّ» على جعل أمر

(15) *الأليغورة*، *allegory*، هي الأمثولة الرمزية أو المجازية. وهذا المصطلح يوناني الأصل ويعني «التكلّم على نحوٍ آخر». والأليغورة، كقاعدة عامة، هي قصة شعرية أو نثرية لها معنى مزدوج: معنى أول سطحي، ومعنى آخر ثانوي أو تحت السطح. ولذا فهي قصة تمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتأويلها على مستويين أو أكثر. وبهذا المعنى، فإنّ من الممكن القول إنّ أي عملٍ أدبي هو عمل أليغوري إلى هذا الحدّ أو ذاك.

هذا «الجهل»أشدّ سوءاً، مع أننا يجب أن نضيف، لمصلحة نقاشٍ غير دينيٍّ وحديث، أنَّ هذه الإشارة إلى مكانة المسيح في القرآن بمعناه الحرفيّ هي أيضاً خارج الموضوع. فما هو موضع نقاش لدى الإسلام الأرثوذكسي ليس مكانة المسيح بل مكانة المسيحية، والطريقة التي يُقدَّم بها المسيح في العقيدة المسيحية. ذلك أنّه إذا ما كانت المسيحية الأرثوذكسية تعتبر الإسلام بدعة، فإنَّ الإسلام الأرثونكسي لطالما اعتبر بعض المعتقدات الأساسية في المسيحية تجديفاً خالصاً: كفكرة *التثليث*، وفكرة المسيح بوصفه *ابن* الله. فميراث الصليبية لايزال حيّاً، كما يمكن القول، على كلا طرفيّ القسمة الأرثونكسية.

V

ظهر *الاستشراق* في العام 1978، تلك اللحظة الدقيقة من التاريخ العالمي، ومن تاريخ التركيب الديموغرافي وإعادة تنظيم الوضع السياسي في الولايات المتحدة، ومن تاريخ ضروب الإنتاج الفكري في البلدان المتروبولية عموماً. وكلُّ جانبٍ من هذه الجوانب يستحقّ شيئاً من التعليق لأنَّ لكلٍّ منها تأثيره على الكيفية التي انقرأت بها الكتب، وعلى الكيفية التي تدخّل بها هذا الكتاب على وجه التحديد في التاريخ الفكري.

ففي العام 1978، كان قد انقضى العقدان الثوريان العظيمان، اللذان كانا قد استُهِلّا - بصورة تقريبية - بانطلاق حرب التحرير الجزائرية عام 1954 وبلغا ذروتهما بتحرير سايغون عام 1975. ولقد أتت لحظة التحوّل مع هزيمة الجبهة الشعبية المتحدة في تشيلي عام 1973، لكننا لم ندرك ذلك في حينه، لأنَّ حركات التحرر في الهند الصينية وفي المستعمرات البرتغالية في أفريقيا كانت لاتزال في حالةٍ من التقدم. ومن ثمَّ فقد أحدثت ثورتا 1978 - 1979، في إيران

وأفغانستان، ذلك التحول الذي لا سبيل إلى الخطأ فيه. فالسيطرة الخمينية في إيران كانت واحدة من تلك الحالات النادرة التي تكثّفت فيها الثورة والثورة المضادة في اللحظة ذاتها. وفي أفغانستان، آخر بلد يشهد ثورة بقيادةٍ شيوعية، راح التاريخ يعيد نفسه بصورةٍ تراجيدية وساخرة على السواء، كما تقول عبارة ماركس الشهيرة. فإذا ما كانت الثورة الإيرانية قد قدّمت الدليل على هزيمة اليسار في الشرق الأوسط هزيمةً حاسمة وعلى تصاعد هيمنة الأصولية الإسلامية الإيديولوجية في المنطقة بأكملها، فإنّ التاريخ بوصفه تراجيديا ومسخرة في أفغانستان قد أسهم إسهاماً كبيراً في انهيار ما كانت عليه الاشتراكية في بلدان الكوميكون، ممهّداً الطريق أمام البيروسترويكا في الاتحاد السوفياتي أولاً، ثمّ على المستوى العالمي بعد ذلك. بل إنّ تدمير بغداد الوحشي في عام 1991، ذلك التدمير الأسوأ منذ نَهَبَ المغول تلك المدينة في القرن الثالث عشر، والذي جاء كأعطيةٍ من أعطيات هذه البيروسترويكا العالمية، إنّما يدفع المرء لأن يتذكّر ماركس مرّةً أخرى. فالتاريخ، كما تقول عبارة ماركس الشهيرة في مراسلاته حول برنامج غوتا، لا يفضي بالضرورة إلى الاشتراكية، فقد يفضي إلى البربرية على نحوٍ لا هوادة فيه.

كلُّ ذلك أتى لاحقاً. غير أنَّ ما حقّقته نهاية العقدين الثوريين الآنفين تمثّل، قبل كلّ شيء، بإمالة الكفّة داخل البلدان المتروبولية مزيداً من الإمالة نحو اليمين. فشهدت البلدان الأنجلوساكسونية صعود أشدّ الإيديولوجيين رجعيةً إلى سدّة الحكم، ريغان وتاتشر؛ وهُزِمَت الحركات المطالبة بالعدالة الاجتماعية والعرقية في الولايات المتحدة، ووضعت هزيمة إضراب عمال المناجم في بريطانيا حدّاً للنضال العمالي هناك لسنوات قادمة. بل إنّ الديمقراطية الاجتماعية ذاتها سرعان ما هُزِمَت في ألمانيا واسكندنافيا، في حين خضعت في إيطاليا، وبقيادة كراكسي،

للديمقراطية المسيحية، في الوقت الذي تراجع فيه الحزب الشيوعي الإيطالي قبل أن يتفكك، بعد 1976، تفككاً حاسماً. وإذا ما كانت الديمقراطية الاجتماعية قد صعدت إلى سدّة الحكم في فرنسا، فإنها لم تبقَ فيها إلّا بالتوجّه بعيداً نحو اليمين ذلك التوجّه الذي أدانته بعض المواقف المستقلّة داخل الديغولية ذاتها. أمّا في المناطق الرأسمالية المتخلّفة، فكانت التطورات أوفر بكثير وأشدّ تجذّراً في تواريخ تلك البلدان من أن تُوجَز في مثل هذا الحيّز الضيق، لكن ما جرى في شبه قارتنا يمكن أن يعطي مؤشّراً على هذا الصعيد. فالطبعة البوتوية[16] من الديمقراطية الاجتماعية الشعبوية حلّت محلّها في البداية، عام 1977، دكتاتورية عسكرية إسلاموية قبل أن تعاود الظهور لبرهةٍ على شكل مسخرةٍ في ظلّ نظام ابنة علي بوتو، باناظير. وفي بنغلادش، سرعان ما تبدّد المحتوى التقدمي الذي اتسّم به النضال التحرري، مفضياً إلى نظام الضباط اليمينيين الذين سبق لهم أن خدموا في الجيش الباكستاني وتلقوا تدريبهم في Fort Bragg في الولايات المتحدة؛ وأرملة أحد هؤلاء الضباط هي الآن رئيسة الوزراء. أمّا في الهند، فقد تمَ الإبقاء على الشيوعية في مواقعها المناطقية؛ وتعرّض الاندماج الاجتماعي القائم على الأفكار الغاندية حول التسامح الديني لهجماتٍ متزايدة، باسم غاندي نفسه في بعض الأحيان؛ كما أُفرِغَتْ النماذج النهروية[17] في الديمقراطية البرلمانية، ونظام الحكم العلماني، والسياسة الخارجية المحايدة، من مضمونها؛ وعملت سلسلة كاملة من التوجّهات الرديئة بادئةً بحالة الطوارئ، التي تعود إلى أواسط سبعينيات القرن العشرين، على جرّ البلاد وكامل خطابها السياسي والاجتماعي نحو اليمين بصورة تدريجية وحاسمة.

---

(16) نسبة إلى ذو الفقار علي بوتو.
(17) نسبةً إلى جواهر لال نهرو.

هذا الهجوم العالمي لليمين، والتراجع العالمي لليسار، وتراجع ما كان تقدمياً حتى في قوميتنا المُغتَمَدَة، هو الخلفية الأساسية لأي تحليل لبنية النتاجات الفكرية وتلقّيها في زمننا. ففي هذا الوضع العالمي المُعَاد تنظيمه كان أَنْ شهدنا، في البلدان البرجوازية جميعاً، تصاعد سيطرة نوعٍ جديدٍ تماماً من المثقف ضمن تشكيلةٍ ظلّت تسمّي نفسها يساراً. فالصفة المميّزة لهذا المثقف الجديد هي أنّه راح يستمدّ شرعيته اليسارية من الإشارة المتواصلة والحماسية إلى العالم الثالث، وكوبا، والتحرر الوطني، وما إلى ذلك، إنّما مع معاداةٍ للشيوعية صريحةٍ ومزدرية، دون أن ينسب نفسه في أغلب الأحيان حتى إلى ذلك التقليد الآخر الذي تحدّر أيضاً من الماركسية الكلاسيكية، أعني الديمقراطية الاجتماعية، أو إلى أية حركة عمالية مهما تكن، ومع اتّخاذ موقف مناهض للبرجوازية باسم ضروبٍ رجعية صريحة من اللاإنسانوية التي تنطق من ضمن التقليد النيتشوي وتتكاثر الآن تحت يافطة مناهضة الأمبريقية، ومناهضة التاريخانية، والبنيوية وما بعد البنيوية، خاصة ليڤي شتراوس، وفوكو، وديريدا، وغلوكسمان، وكريستيفا، وهلمجرا. والحال، أنَّ استقامة مسيرة أناس مثل ريموند وليامز لتبدو الآن مؤثّرة ومشجّعة قبالة هذه الضروب من اللاإنسانويات الرجعية، التي احتلّت كامل طيف النظريات الثقافية.

سوف أعود حالاً إلى ضروبٍ أخرى من النزعات، لكن مسألة اللا إنسانوية النيتشوية هذه تحظى ببعض الأهمية الحاسمة هنا، وذلك لأنَّ الطريقة التي يتناول بها سعيد ماركس، والتي سأعود إليها في الفصل التالي، تبدي اتساقاً متوتراً مع سلطة نيتشه ومرجعيته، التي يتمّ توسّلها بصورة غير مباشرة من خلال فوكو، حيث يُبْنَى الكتاب بأكمله حول فكرتي التمثيل والخطاب. وهذا ما يظهر بوضوح في مقطعٍ حاسم أورده الآن؛ ففي صفحتين متتاليتين، نجد قولين مقتضبين صريحين لا يتّسق واحدهما مع الآخر. الأول:

كما حاول هذا الكتاب أن يبينَ، فإنّ الإسلام قد أُسِيء تمثيله جوهرياً في الغرب... (ص272).

غير أننا نجد في الصفحة التالية مباشرة:

إنّ فكرتي بأكملها عن هذه المنظومة بأكملها ليست أنّها إساءة تمثيل لِضَرْبٍ من الجوهر الشرقي...

والآن، إنّ إحلال «الجوهر الشرقي» في الجملة الثانية محلّ «الإسلام» في الجملة الأولى يوحي بأنّ ما يسيء الاستشراق تمثيله هو الإسلام ذاته، وليس ضَرْباً من «الجوهر». غير أنّ القضية الأساسية الواضحة أشدّ الوضوح في الجملتين كلتيهما هي (*إساءة*) التمثيل، وليست الإسلام أو «الجوهر»، وما يفعله سعيد حقيقةً هو أنه يقترب اقتراباً شديداً من الفكرة النيتشوية التي مفادها أنّ من غير الممكن قيام أي تمثيل حقيقي صادق لأنّ ضروب الاتصال البشري جمعاء لا تني تشوّه الوقائع على الدوام. وما يحدث بين هاتين الجملتين هو أنّ سعيد يطرح السؤال الأساسي: «القضية الفعلية هي ما إذا كان يمكن أن يوجد تمثيل حقيقي لأيّ شيء». وبعبارة أخرى، هل يمكن أن نتفوّه بأقوالٍ حقيقية صادقة؟ ثمّة تقاليد ضخمة، من بينها التقليد النيتشوي، أنكرت مثل هذه الإمكانية. وثمّة تقاليد ضخمة أخرى، من بينها التقليد الماركسي، قالت أنْ نعم، الأقوال الحقيقية الصادقة ممكنة. ومواربة سعيد في هذا السؤال الأساسي تُوْدَعُ ما يبدو كأنه صياغة دقيقة واضحة، مفادها أنّ الخطّ بين التمثيل وإساءة التمثيل هو خطّ رفيع إلى حدٍّ بعيد على الدوام. وهذا ما يبدو لي على أنّه قول خطابي وليس قولاً شخصياً. فما أراه، في الواقع، هو أنّ هذا القول ينتمي مباشرةً إلى التقليد الفلسفي النيتشوي، وأنّ إدوارد سعيد، الذي هو هنا في خضمّ كتابةِ تاريخٍ للاستشراق، إنّما ينسب نفسه إلى نوعٍ جديد من كتابة التاريخ راح يبزغ في هذه الفترة ويتخطّى كثيراً ما اعتاد عليه المؤرّخ

الأمبريقي من استنطاقٍ للأدلةِ المتاحة ونماذجِ التأويل المقبولة ومن تشكيكٍ بها، داخلاً (أي سعيد) العالم النيتشوي الذي لا يقتصر على مساءلة البنى الوضعية وحدها بل يتعدّاها إلى مساءلة وقائعية الوقائع ذاتها، الأمر الذي سيقيّض له أن يدفع عدداً كبيراً من المؤرّخين حول العالم ـ من بينهم، مثلاً، بعض المساهمين الهنود في *دراسات التابع*[18] ـ لأن يبدأوا بوضع كلمة «واقعة» بين قوسين.

لنعد الآن، وفي أذهاننا هذا التوضيح، إلى الصفحة 203:

اكتشافات [الاستشراق] الموضوعية ـ وهي عملُ عدد لا يُحصى من الباحثين الذين نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، وجمعوا القواعد، ووضعوا المعاجم، وأعادوا بناء حقب منسيّة، وأنتجوا معرفةً يمكن تحرّيها وامتحانها وضعياً ـ كانت دائماً ولاتزال مشروطةً بواقعة أنّ حقائق الاستشراق، شأن أيّة حقائق تنقلها اللغة، متجسّدة في اللغة، وأيُّ حقيقة هي حقيقة اللغة سوى أنّها، كما قال نيتشه مرّةً:

«جيش متحرّك من الاستعارات، والكنايات، وضروب التجسيم،

---

(18) *دراسات التابع*، Subaltern Studies، تيار فكري ومجلة تحمل الاسم ذاته صدرت في العام 1982 ورأس تحريرها مؤرّخ ماركسي هندي بارز هو راناجيت جحا. ويتلخّص مشروعها الأصلي بإعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الكولونيالية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية أومن المنظور القومي للبرجوازية المحلية وإنّما من خلال الدور التاريخي الذي لعبته الجماعات التابعة. فبدلاً من التركيز على النخب السياسية، أظهرت *دراسات التابع* الدور النشيط الذي لعبه العمال والفلاحون والنساء وسواهم من الجماعات التابعة في صنع التاريخ الهندي. وبدلاً من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركّزت على لحظات الصراع، ممّا شكّل إنجازاً أحدث أزمة في التاريخ المهيمن الكولونيالي والبرجوازي المحلي أو القومي، كما ترى غاياتري سبيفاك. إلّا أنّه في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وتسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف تمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكال تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتّخذ من أوروبا مركزاً ومحوراً لها. وقد تأثّر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثّروا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد للنظرية ما بعد الكولونيالية. ومن أبرز هؤلاء بارتا تشاترجي، وغاياتري سبيفاك، وهومي بابا، وجيان براكاش، وديبيش تشاكرا بارتي.

وباختصار، خلاصة العلاقات الإنسانية وقد حُسِّنت، ونُقِلَت، وزُخْرِفَت شعرياً وبلاغياً، لتبدو للشعب الذي نطق بها، بعد الاستعمال المديد، راسخةً، مكرَّسة، ومُلْزِمَة: ليست الحقائق سوى أوهام نسي المرء أنها كذلك».

صورة اللغة هذه باعتبارها عدوةً للتجربة، وهذا التأكيد القاطع على أنَّ التمثيل هو أصلاً وعلى الدوام سوء تمثيل، وهذا الإشفاق الضحل على استحالة الاتصال الإنساني الصادق، هو بالطبع مجازٌ رومانسي مألوف خضع لكثير من التضخيم والمبالغة، أولاً لدى تلك الفلسفات اللاعقلانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين التي سبقت ظهور الفاشية ثم مرّةً أخرى، وبمقياس أوسع، لدى اللا إنسانويات الرجعية التي سيطرت على كثير من الاتجاهات في الفكر الطليعوي المعاصر. طبيعيٌ إذاً، فيما يتعلّق بمعرفة التاريخ، أن تعمل صورة الاتصال الإنساني هذه، بوصفه خدعة تقع فيها الذات الواهمة، على الحيلولة دون إمكانية النطق بقولٍ صادق انطلاقاً من أنَّ الأدلة، معيار القول الصادق في كتابة التاريخ، تكون متحيّزة أصلاً وعلى الدوام بسببٍ من طبيعة اللغة ذاتها. وإنّه لذو دلالةٍ أنَّ هذه اللا إنسانويات قد سيطرت على قَدْرٍ كبير من الأبحاث الأميركية عشية تلك الضروب غير المسبوقة من الاندماج والتماسك الإمبرياليين التي شهدها العقد الأخير.

إنّ بروز هذا الشكل من اللاعقلانية مثل هذا البروز المركزي في الكتاب الذي لاشكّ في أنّه الأبعد أثراً بين منظّري الثقافة ذوي الميول الراديكالية يجب أن يدفعنا، باعتقادي، إلى شيء من التردد والتأمّل، غير أنه ينبغي أيضاً أن يعيننا على فهم بعض الجوانب المتعلّقة بتلقيه الحماسيّ ونفوذه الواسع إلى أبعد الحدود. ذلك أنَّ ضروب الشجب التي يطول بها سعيد *كامل* الحضارة الغربية، في سلسلةٍ من الصياغات، تبلغ من الشدّة واللاهوادة ما تبلغه ضروب الشجب التي يطول بها فوكو الإبستيم الغربي أو ضروب الشجب التي يطول بها ديريدا *اللوغوس* العابر للتاريخ؛ فلا شيء، لا شيء على الإطلاق، خارج *القوة* الإبستيمية، أو الفكر المتمركز على اللوغوس،

أو الخطاب الاستشراقي، لا طبقة، لا جنس، ولا حتى تاريخ؛ لا موقع للمقاومة، لا مشاريع متراكمة ترمي إلى التحرر الإنساني، فكلّ ذلك تكرار مع *الاختلاف*، كلّ ذلك فساد - فساد غربيّ خاصةً - والاستشراق يظلّ هو ذاته على الدوام، مكتفياً بأن يزيد من كونه كذلك بمرور الزمن. إنَّ المضاء المانويّ الثنويّ في هذه الرؤى - الديريدية، الفوكوية، السعيدية - لجديرٌ بنيتشه كلّ الجدارة.

بيد أنَّ هذه الرؤية تكتسب، في حالة *الاستشراق*، مزيداً من السلطة أو المرجعية من خلال الطريقة التي تداهن بها أشدَّ أشكال القومية العالمثالثية تطرفاً وعاطفية. فالكتاب لا ينبس، بالطبع، بأيّة كلمة عن أيّ خطأ من طرفنا، وكلّ ما يمكن لنا أن نتنكّره على هذا الصعيد - كحمّام الدم الذي أسلناه أيام *التقسيم*، مثلاً - ليس سوى أمر باهت وبسيط بالمقارنة مع هذه *القوة* الأخرى التي جعلتنا ضحايا وسفّلتنا على مدى ألفين وأربعمائة من السنين أو أكثر. بل إنَّ عدم مهادنة هذا الكتاب في هواه العالمثالثي لتبلغ في شدّتها حدّ أنَّ الماركسية ذاتها، التي كانت تاريخياً سنداً متيناً لكثير من الحركات المناهضة للإمبريالية في عصرنا، يمكن أن تُنْبَذ، بسهولة، على أنها بنت الاستشراق وشريكة الكولونيالية البريطانية. وبمقدورنا أن نتخيّل جيداً مدى العزاء الذي توفّره مثل هذه الرؤى لبرائتنا الأصلية والدائمة. وبالنظر إلى ما يحدث بالفعل في بلداننا، نحن نحتاج إلى قَدْرٍ كبيرٍ من العزاء.

غير أنَّ الكتاب لم يظهر أولاً في ما يُسَمَّى بـ «العالم الثالث». وسلطته أو مرجعيته العالمية لا تنفصل في واقع الأمر عن سلطة أو مرجعية أولئك المنضوين ضمن القطاعات المسيطرة من الإنتلجنسيا المتروبولية الذين رفعوه في البداية إلى مصافّ العمل الكلاسيكي الحديث؛ إلا أنَّ أشدّ أتباعه حماساً في البلدان المتروبولية هم، بصورةٍ لعلّها تنطوي على التناقض، أولئك المنضوون ضمن قطاعات الإنتلجنسيا الجامعية التي إما أن تكون منتمية إلى أقليات إثنية أو تنسب نفسها إيديولوجياً إلى الشرائح الأكاديمية في تلك الأقليات. ولقد سبق لي أن تناولت الصلة بين ظهور مقولة «أدب

العالم الثالث» والتغيرات الأساسية التي اعترت أنماط الهجرة منذ أواخر ستينيات القرن العشرين فصاعداً، حيث استقرّت الآن أعداد كبيرة من المهاجرين الآسيويين بين الشرائح البرجوازية الصغيرة والتقنية الإدارية. فأولئك الذين قَدِمُوا من حملة الشهادات الجامعية ثمّ التحقوا بالكليّات، خاصةً كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، غالباً ما كانوا من الطبقات العليا في بلدانهم الأصلية. وقد احتاج هؤلاء، في سياق إعادة تموقعهم في البلدان المتروبولية، إلى وثائق تثبت وجودهم، وإلى براهين تؤكّد أنهم لطالما اضطُهِدوا. ولم تكن الكتب التي تربط الاضطهاد بالطبقة كثيرة الفائدة على هذا الصعيد، وذلك لأنهم لم يكونوا من أبناء الطبقة العاملة في بلدانهم ولم يكن في نيّتهم أن يلتحقوا بتلك الطبقة في بلدانهم الجديدة. وكذلك لم يكن ثمّة فائدة في تلك الكتب التي تقول إنّ غالبية السكّان في أفريقيا وآسيا قد عانت من الكولونيالية، لكنها تقول إنّ هنالك أيضاً من انتفعوا بها، ذلك أنّ كثيراً من الاختصاصيين الجدد الذين شكّلوا جزءاً من هذه الهجرة كانوا من تلك العائلات الأخرى، والطبقات الأخرى، التي انتفعت بالكولونيالية؛ غير أنّ سعيداً يطرح مسألة المنتفعين بالكولونيالية هذه بطرائق خاصة جداً لدى توسّله راناجيت جحا، كما سنرى بعد قليل.

كانت الانتقادات الماركسية من بين الانتقادات التي ينبغي التخلّص منها، أو تعديلها بشدّةٍ على الأقل، نظراً لما لدى الماركسيين من عادة الكلام على الطبقات، حتى في آسيا وأفريقيا. وما كان يحتاج إليه الاختصاصيون الصاعدون في هذه الهجرة الجديدة هو سرديات عن الاضطهاد تؤمّن لهم معاملة مميّزة، ووظائف محفوظة، ورواتب مرتفعة في الموقع الاجتماعي الذي سبق لهم أن شغلوه: أعني، كاختصاصيين من الطبقة الوسطى، معظمهم من الذكور. ولقد كان *الاستشراق* السرد الأمثل لخدمة هذه الأغراض. وحين وجد عدد كافٍ من النساء، بعد ذلك بقليل وحسب، أنّهن يشغلن الموقع ذاته، لقيت مقولة «التابع الأنثى العالمثالثية» أشدّ الترحيب والحفاوة. ولعلّي أضيف أنّ هذه المقولة الأخيرة قد لا

تكون صالحةً للاستخدام داخل الهند، أمّا ذلك النوع من الخطاب الذي يحشده *الاستشراق* فله استخداماته. وعلى سبيل المثال، فقد غدا من الممكن الآن أن يُحَمَّل الاستشراق كامل المسؤولية عن الطائفية والبنيان الكولونيالي؛ كما يمكن تصوير الطائفة المغلقة[19] ذاتها على أنّها من اختلاق عمليات المسح السكاني والتقارير الإحصائية، وهذا بالضبط ما يفعله رونالد إندين[*]. وما يبدو البرفسور بارتا تشاترجي ميّالاً لفعله[**]. فالكولونيالية غدت الآن مسؤولة لا عن أعمالها الوحشية فحسب بل عن أعمالنا الوحشية أيضاً، وهو الأمر الذي يوفّر ما فيه الكفاية من الراحة. ولقد تواصل في هذه الأثناء تعزيز الإلحاح على الهجرة في البلدان المتروبولية. وكنت قد كتبتُ عن واحدٍ من أوجه هذا الإلحاح لدى سلمان رشدي، ومن الجدير بالذكر أنّ الثيمة ذاتها تظهر بضروبٍ من الإلحاح بالغة الشدّة في مقالات سعيد الأخيرة، مع عواقب بعيدة المدى فيما يتعلّق بمواقفه السابقة، كما سنرى.

تقريباً، لقد أتت المنظورات التي أطلقها *الاستشراق* ذات الوظيفة التي أتتها مقولةٌ نظريةٌ نشأت تقريباً في الوقت ذاته، هي مقولة «أدب العالم الثالث»، وذلك بالنسبة للوعي الذاتي الاجتماعي

---

(19) *الطائفة أو الطبقة المغلقة (في الهند)*، Caste، نظام يتصف بتعقيد هائل عمد الكثيرون إلى تبسيطه تبسيطاً مخلاً. ومن التعاريف الواضحة على هذا الصعيد تعريف أندريه بيتاي الذي يصف فيه الطائفة بأنها «مجموعة صغيرة ومحدَّدة من الأشخاص يتّسمون بسيادة نظام الزواج الداخلي، والعضوية المتوارثة، وأسلوب معين من الحياة قد يشتمل في بعض الأحيان على التخصص المتوارث في مهنة معينة. وعادة ما ترتبط هذه الطائفة بطقوس متميزة إلى حدّ ما تدلّ على المكانة في إطار نظام تراتبي يستند إلى مفهوم الطهر والدّنس». وتنظم الطائفة حياة الهنود الهندوس وتنطوي في أساسها على التقسيم الخماسي الفئات (أو الفارنا). وهذه الفارنا أو الفئات هي: البراهما، الكشاترية، الفايشيا، الشودرا، والمنبوذين.

(*) يمكن للقارئ أن يجد تعليقات مفصّلة على كتاب رونالد إندين *الهند المتخيَّلة* (أوكسفورد: Basil Blakwell، 1991) في مقالتي «بين الاستشراق والتاريخانية: معرفة الهند الأنثروبولوجية» المنشورة في العدد (1)، المجلّد (7) من مجلة Studies in History (نيودلهي، 1991).

(**) بارتا تشاترجي، «الطائفة المغلقة والوعي التابع»، في الكتاب الذي حرّره راناجيت جحا بعنوان *دراسات التابع، المجلد VI* نيودلهي، مطبوعات جامعة أكسفورد، 1989.

لدى المهاجر والمثقف «الإثني» من الطبقة الوسطى وإثبات وجوده الاختصاصي. وحقيقة الأمر أنَّ الواحدة منهما قد افترضت الأخرى، وبين الإثنين أُغلقت الدائرة تماماً. فإذا ما كان *الاستشراق* قد كُرِّس لإلقاء الضوء على العقيدة الفاسدة والاضطهاد الإمبريالي اللذين يسمان المعارف الأوروبية برمّتها، خارج الزمن والتاريخ، فإنَّ «أدب العالم الثالث» قد افتُرِضَ به أن يكون سرد الصدق، ومُعْتَمَد الحقيقة المضاد، والعقيدة الصحيحة، والتحرر ذاته. ومثل عقيدة المعرفة الأوروبية الفاسدة، فإنَّ مُعْتَمَد «أدب العالم الثالث» المضاد لا حدود له، لا في المكان ولا في الزمان، لا في الثقافة ولا في الطبقة؛ فرواية من السنغال، وقصة قصيرة من الصين، وأغنية من الهند القروسطية، يمكن أن تُقْرَأ جميعاً ضمن الأرشيف ذاته: فكلّ نلك «عالم ثالث». ولقد كان ماركس «مستشرقاً» لأنّه أوروبي، أمّا رواية لطاغور، مهما تكن معتمدةً مكرّسةً وفارضة للهيمنة ضمن السياق الثقافي الهندي، فيمكن تدريسها في «أدب العالم الثالث» بوصفها نصّاً هامشياً، خارجاً على المعْتَمَدَ، وواقفاً إزاء «أوروبا». والحال، أنَّ النزوع إلى فرض التجانس واضحٌ في الحالتين كلتيهما. وإذا ما كانت القومية الثقافية هي اليافطة التي تُعْرَض بتباهٍ صريح، فإنَّ توسّل «العرق» واضحٌ تحت السطح، ليس بالنسبة للولايات المتحدة وحدها، وهو أمر منطقي، بل بالنسبة للتاريخ الإنساني ذاته. وهكذا، فإنَّ سعيداً الذي طرح «الاستشراق» في البداية بوصفه شيئاً في النفس الأوروبية موسوماً بعيبٍ كيانيّ (أنطولوجي) أصلي، إنما ينتهي إلى إعلان أنّه «في العلاقة بين الحاكم والمحكوم بالمعنى الإمبريالي أو الكولونيالي أو العرقي، تكون للعرق الصدارة على كلٍّ من الطبقة والجنس... لطالما شعرتُ أنَّ مشكلة التأكيد والأهمية النسبية لها الصدارة على حاجة المرء لأن يُثْبِت صحّة أوراق اعتماده النسوية». تلك العبارة الراشحة بالازدراء، «يثبت صحة أوراق اعتماده النسوية»، إنما تشير إلى الجنوسة وتهتّم بها على نحوٍ محدّد تماماً، شأن الإمبريالية التي

تُخْتَزَل هي ذاتها إلى «معنى عرقيّ». في عالمٍ نيتشوي، كلّ شيء ممكن بالفعل(*).

VI

لاشكّ أنّ تدخّلات سعيد التي تلت نشرِ *الاستشراق* قد كانت كثيرة ومتنوّعة. فقد تلا *الاستشراق* مباشرةً كلٌ من كتابيه *قضية فلسطين* و*تغطية الإسلام*، اللذين تمّ تصوّرهما صراحةً كجزئين من سلسلةٍ دشّنها *الاستشراق*. كما يمكن النظر إلى كتابيه بعد *السماء الأخيرة* و*لوم الضحايا*، اللذين ظهرا بعد بضعة سنوات، كقسمين من الـ Oeuvre[20] المتكامل ذاته. ولقد أحاطت بهذا الصفّ من الكتب المؤثّرة مقالاتٌ، ودراساتٌ، ومراجعاتٌ تناولت موضوعات قريبة ونُشِرَت في عددٍ كبير جداً من الدوريات، والمجلات السياسية والصحف، عداك عن التدخّلات غير المنشورة في المؤتمرات العلمية والمنتديات العامة من كلّ صنفٍ ولون، بما في ذلك مقابلات تلفزيونية بالغة الأثر ومتعددة بحيث يمكن بسهولة أن تشكّل كتابين أو ثلاثة.

ولا حاجة بي لأن أقول المزيد عن *الاستشراق*، أمّا *تغطية الإسلام* فهو بلا شكّ أكثر كتب سعيد مدعاةً للنسيان، نظراً لدفاعه الشديد عن تلك الضروب الإسلاموية من السياسة وعن تلك الضروب الخمينية من الجرائم (حيث لم يبدأ سعيد باتّخاذ موقف معلن من الإرهاب الذي طال عشرات الآلاف داخل إيران إلّا بعد الفتوى التي صدرت ضدّ سلمان رشدي). وبخلاف هذا الكتاب، فإنّ كتابات سعيد المعنية بفلسطين مباشرةً لا تشكّل الجزء الأبقى من عمل سعيد

(*) «إعلام، هوامش وحداثة: ريموند وليامز وإدوارد سعيد».
وهذه المقالة هي ملحق لكتاب ريموند وليامز الذي يحمل عنوان:
سياسات الحداثة: ضدّ الممتثلين الجدد، لندن: Virso، 1989، ص 196 - 197.
بهذه الجملة عن «أوراق الاعتماد النسوية» يُخْتَم هذا النقاش العام بل الكتاب كلّه.
(20) بالفرنسية في النصّ الأصلي: الأعمال الكاملة، أو مجموع آثار الكاتب.

وحسب، بل تشكّل أيضاً، وبكلّ المقاييس، إقحاماً للكفاح الوطني التحرري في المخيّلة الأميركية هو الأشدّ إقناعاً، تلك المخيّلة التي لولا ذلك لكانت انفردت بتشكيلها الافتراضات الصهيونية ـ الكولونيالية وحدها.

أمّا أعمال سعيد في ميدان الدراسات الأدبية والثقافية فهي أعمال وافرةٌ أيضاً، على الرغم من أنّها أشدُ إشكاليةً بكثير بل ومربكة في بعض الأحيان. ولا شكّ أنّ العمل الأساسي في هذا المجال هو كتابه *العالَم، النصّ، الناقد* (1983)، الذي جمع فيه مقالات سبق أن ظهرت في مجلاتٍ دون أن تُجْمَع قبل ذلك في كتابٍ واحد؛ وبعض هذه المقالات، أيضاً، كانت قد ظهرت في كتبٍ حرّرها آخرون. ويشتمل هذا الكتاب على مقالتين مهمتين على الأقلّ، هما «ريموند شواب وورومانس الأفكار» و«الإسلام، وفقه اللغة، والثقافة الفرنسية: رينان وماسينيون»، ترتبطان بـ *الاستشراق* من حيث الموضوع، على الرغم من الاختلاف الشديد في بعض الصياغات الواردة في هاتين المقالتين؛ فالمقالة عن شواب، المكتوبة في فترة سابقة دون أن تظهر في كتاب إلّا مؤخّراً، تقدّم قراءةً شديدة الغرابة بالفعل، حيث ترى أنّ نظرة الرفق والإحسان التي نجدها في عمل شواب لا نظير لها في *الاستشراق* ذاته(•). وهناك مقالتان أخريان في الكتاب، هما في حقيقة الأمر أكثر مقالاته شهرةً ونفوذاً ـ «النقد بين الثقافة والمنظومة» و«النظرية المرتحلة» ـ من الواضح أنهما مكتوبتان بعد *الاستشراق* وما يلفت الانتباه فيهما ليس أنهما توضحان تفضيل سعيد لفوكو على ديريدا وحسب، بل إنهما تكشفان ذلك الابتعاد الجزئي الذي ابتعده سعيد عن فوكو. وهو ابتعادٌ يسّره

(•) هذه المقالة ظهرت أيضاً كتقديم لكتاب شواب *النهضة الشرقية: إعادة اكتشاف أوروبا للهند والشرق، 1680 ـ 1880*، وهو ترجمة إنجليزية لكتاب شواب الصادر بالفرنسية عام 1954 بعنوان *النهضة الشرقية*. وقد قام بالترجمة كلٌ من جين باترسن بلاك وفيكتوريا رينكنغ، وصدرت في نيويورك عن مطبوعات جامعة كولومبيا عام 1984.

اعتماد سعيد على انتقاداتٍ لفوكو سبق أن أطلقها كلٌّ من بولانتزاس(*) وشومسكي، اللذين يستشهد بهما سعيد مباشرةً، حيث نجد أنَّ جزءاً ممّا راح سعيد يقوله الآن عن فوكو يشبه شبهاً غريباً بعض النقاط التي طرحتها آنفاً بصدد *الاستشراق* ذاته. فالمقتطف التالي من «النظرية المرتحلة»، والذي قُصِدَ منه أن يعبّر عن تحفّظات حيال فوكو وفكرته عن *القوة*، يكاد ينطبق تماماً على سعيد نفسه وتصوّره للاستشراق:

إنَّ توق فوكو لئلّا يقع في شراك الاقتصادوية الماركسية إنّما يسوقه إلى طمس دور الطبقات، دور الاقتصاد، دور التمرد والثورة في المجتمعات التي يتناولها... المشكلة هي أنَّ استخدام فوكو لمصطلح القوة يفرط في تنقّله من مكان إلى آخر، مبتلعاً كلّ عقبة في طريقه،.... طامساً التغيير ومُعَمّياً على سيادته المادية الدقيقة.... تاريخ فوكو هو في النهاية تاريخٌ نصّي أو مُضْفَى عليه الطابع النصّي بالأحرى؛ وصيغته هي تلك الصيغة التي كان بورخيس ليجدها مألوفةً... فهي [أي حفريات فوكو] لا تترك أدنى مجال للحركات الصاعدة، أو الثورات، أو الهيمنة المضادة، أو الكتل التاريخية(**).

ولأنَّ هاتين المقالتين لا تتصلان بالأوجه التي أُعنى بها هنا

(*) في كتابه الأخير *الدولة، السلطة، الاشتراكية* الذي صدر في باريس عام 1978، وقام بترجمته إلى الإنجليزية في العام ذاته باتريك كاميليه، يوجّه بولانتزاس نقداً لفوكو من موقع ماركسي لكنه يحاول أيضاً أن يجد أرضية مشتركة بين الإثنين. انظر خاصةً ذلك المقطع المخصّص لـ «القانون» في القسم الأول وكذلك المقطع المعنوَن «نحو نظرية علائقية في السلطة؟» في القسم الثاني. وهذا النقد، في هذا الكتاب الذي هو الأشدّ انتقائية من الناحية النظرية بين كتب بولانتزاس جميعاً، ربما لم يكن متاحاً لسعيد حين كان يكتب *الاستشراق*.

(**) *العالم، النص، الناقد*، ص 244 ـ 246.
هذا الابتعاد عن فوكو سوف يُكرَّر في المقالة الأحدث «فوكو وتخيّل القوة»، المنشورة في الكتاب الذي حرّره ديفيد كوزنس هوي بعنوان *فوكو: مختارات نقدية* (أوكسفورد: Basil Blackwell، 1989)، مع أنَّ هذه المقالة لا تصل أيضاً لما وصل إليه بولانتزاس في انتقاداته.

من عمل سعيد إلا اتصالاً عارضاً، فإنني لن أقدّم أيّة قراءة لتلك التجاذبات اللافتة التي يجدها المرء فيهما؛ وعلى أية حال، فإنَّ من غير الممكن في دراسةٍ واحدة ـ ولو كانت طويلةً مثل هذه ـ أن نتناول تناولاً مفصَّلاً كلَّ أمر مهمّ في نتاجٍ بمثل هذه الضخامة، والتميّز، والتنوّع.

وحقيقة الأمر أنَّ هذا الابتعاد الجزئي عن فوكو هو واحد من بين عددٍ من التحولات التي طرأت على كتابات سعيد في الآونة الأخيرة، بما في ذلك تراجعه عن الموقف النيتشوي الذي يرى إلى التمثيلات جميعاً على أنها ضروب من سوء التمثيل واعترافه، المرتبط بذلك، باحتمالات المقاومة من خارج الخطاب الكولونيالي. غير أنَّ إعادة سعيد قراءة كلٍّ من فوكو وديريدا، ونقاط التقائه الكثيرة مع مواقف ما بعد حداثية شتّى، إنّما تبلغ ذروتها في إلحاحه على أنَّ المهمة المزدوجة الملقاة على عاتق المعرفة المسؤولة تتمثّل في مقاومة الضغط الذي تمارسه كلٌّ من الثقافة السائدة وما شاعت تسميته الآن بـ «المنظومة»، و«النظرية»، و«النظرية الكبرى»، و«المعرفة المنضبطة» وسوى ذلك من النعوت الكثيرة المتلونة ـ التي غالباً ما تشير إلى الماركسية بوجه خاص، وكذلك أيضاً إلى أيّة طريقة أخرى من طرق الكينونة ـ في ـ الـ ـ عالم تسعى إلى التأكيد على قابلية التاريخ للفهم نظرياً وسردياً، وتعمد من ثمَّ إلى تحديد القوى الجمعية الفاعلة (كالطبقة، والنوع الجنسي، والأمّة) بوصفها حوامل المقاومة والفعل السياسي. فمثل هذه *المنظومات* تُرْفَض جميعاً، على الطريقة ما بعد الحداثيّة المميَّزة، بحيث لا يمكن للمقاومة أن تكون سوى مقاومة شخصية، صغيرة، لا يشترك بها سوى عدد ضئيل ومحدَّد من الأفراد الذين يصادف أن يجتمعوا معاً، خارج ما يُدْعَى بـ «السرديات الكبرى»، سرديات الطبقة، والنوع الجنسي، والأمّة(*).

(*) هذا الإلحاح على «المقاومة» خارج «السرديات الكبرى» لا يختلف كثيراً عن ←

تجاذباتُ سعيد على هذا الصعيد واضحة في «النظرية المرتحلة»، لكنها في مقالته «خصوم، جمهور، أنصار وجماعة»(•) أشدُّ تمثيلاً لكلِّ هذا، حيث يسخر سعيد من «الجماعات ذات الرقابة الذاتية، والطهارة الذاتية التي أقامها حتى الخطاب الماركسي، شأنه شأن الخطابات المنضبطة الأخرى»، ثم يتابع سعيد لكي يحدّد ما يعتبره مشروعاً أساسياً ينبغي طرحه ضد طابع الماركسية «الانضباطي»، الخ: «استعادةُ الطاقةِ غير المتسلسلة لدى الذاكرة والذاتية التاريخيتين الحيّتين... حكايةُ قصصٍ أخرى غير القصص المتسلسلة أو الإيديولوجية الرسمية التي أنتجتها القوة المؤسساتية». والحال، أنني لست واثقاً ممّا تعنيه حقاً هذه الصيغة الأخيرة، غير أنّه ليس من الظلم، باعتقادي، أن نقول إنَّ المعنى الذي يُقَال فيه إنَّ الماركسية «ذات رقابة ذاتية، وطهارة ذاتية»، و«منضبطة»، و«مؤسساتية»، و«إيديولوجية»، إنما ينطبق حتماً على اتجاهات محدّدة ـ خاصةً الاتجاهات الاشتراكية ـ ضمن النسوية أيضاً. بل إنَّ الانتقائية النظرية لا تلبث أن تنفلت من عقالها تماماً: حيث يمكن لضروبٍ كاسحةٍ، ما بعد بنيويةٍ من رفض الماركسية أن تُطْلَق باسم غرامشي، مستخدمةً مصطلحاتٍ مستمدّة من ألتوسير صراحةً، مع قوائم بأسماء شعراء شيوعيين مثل إيميه سيزار، وبابلو نيرودا، ومحمود درويش تبيّن مواقع المقاومة.

غير أنَّ التحول الأكبر هو في مسألة القومية. ففي السنوات التي تلت صدور *الاستشراق* مباشرةً، لم يكن من الممكن تمييز موقف

← الإلحاح الذي يبديه فوكو (مدعوماً جزئياً بدلوز) في أماكن كثيرة جداً، بما في ذلك المقابلتين المنشورتين كفصلين ختاميين من كتاب ميشيل فوكو *اللغة، الذاكرة المضادة، الممارسة* الذي قام بتحريره دونالد بوتشارد (إيثاكا، NY: مطبوعات جامعة كورنل، 1977).

(•) إ. سعيد، «خصوم، جمهور، أنصار وجماعة»، في مجلة *Critical Inquiry*، العدد 9، 1982.

وقد أعيد نشره في الكتاب الذي حرّره هال فوستر بعنوان *الجماليات المضادة: مقالات في الثقافة ما بعد الحديثة* (بورت تاونسند، WA: Bay Press، 1983) ص135 ـ 159.

سعيد من موقف القوميات الثقافية العالمثالثية الصريحة، حيث اعتدنا على سماع سرديّة عن الإثم الأوروبي، والبراءة غير الأوروبية هي سردية لا تعرف إلى النقد الذاتي سبيلاً. غير أنَّ ذلك تحوّل تحولاً دراماتيكياً، بدءاً من العام 1984 تقريباً، ليغدو رفضاً متزايد الحدّة للقومية، والحدود القومية، والأمم ذاتها، حتى صار من المبرّر للمرء الآن أن يحترس بالمثل من تطرف هذا الموقف المعاكس. غير أنَّ المميِّز في هذا الصدد هو أنَّ الأقوال الكاسحة عن «الأمّة» و«الدولة» بوصفهما «هويتين إكراهيتين» غالباً ما تَرِدُ إلى جانب تأكيدات مدوّية على التحرر الوطني، وعلى الانتفاضة الفلسطينية بوجه خاص، وحقّ الشعب الفلسطيني في أن يحصل إمّا على دولة وطنية خاصة به أو على فرصة العيش المتكافئ والمتساوي في دولة ثنائية القومية. والحال، أنَّ هذا التجاذب المتنامي حيال الأمّة والقومية ـ متضافراً مع تحوّلٍ أشد إدهاشاً من الرفض المطلق لـ «الغرب» إلى الجزم المطلق بالمثل بأنَّ العمل الموثوق *الوحيد* الذي يمكن إنجازه في أيامنا يجب أن يكون (أ) من أصل عالمثالثي، إنّما متضافراً مع (ب) موقع متروبولي ـ إنّما هو تجاذبٌ جدير بشيءٍ من التمحيص. وليس غريباً على هذا الأساس أن يكون المثقف الذي يورده سعيد كمثال يُحتَذى في أيامنا على هذه الفكرة الأخيرة هو راناجيت جحا، الذي يُطرَى على كلٍّ من أصله الأول كابنٍ للطبقة العليا الهندية وموقعه اللاحق في الجامعة المتروبولية، غير أنَّ إشارة سعيد من خلال ذلك إلى ذاته وسيرته واضحة لا سبيل إلى الخطأ فيها(*).

ومن بين مقالات سعيد الكثيرة التي ظهرت في المجلات خلال العقد الماضي أو ما يقاربه ولم تُجْمَع معاً بَعدُ في كتاب واحد ثمّة

(*) راناجيت جحا، محرّر سلسلة *دراسات التابع* ومؤلّف *نظام الملكية في البنغال* (1963) و*أوجه أساسية في تمردات الفلاحين في الهند الكولونيالية* (1983)، درّس مادة التاريخ لسنواتٍ عديدة في جامعة سَسَيكس في بريطانيا العظمى قبل أن ينتقل عام 1980 إلى الجامعة الوطنية الأسترالية، في كانبيرا.

دزينة أو ما يقاربها من المقالات التي تتناول موضوع العلاقة بين الإمبريالية والأدب (أساساً). وبعض هذه المقالات تتناول شخصيات مُعْتَمَدة ومكرَّسة إلى حدٍّ بعيد (جين أوستن، كيبلنغ، ييتس، كامو، ڤيردي)؛ وبعضها الآخر ذو أهمية أعمّ. ومن بين تلك التي تتناول شخصيات فرديّة، فإنَّ مقالة سعيد عن ڤيردي(•) هي المفضّلة لديّ، ليس لأنني متضلّع من اللغة الأوبرالية، أو سبق لي أن شاهدت *عايدة* قطّ، بل لأنني أوافق تماماً على رأي سعيد بالغ الإقناع. فمن خلال المعارف التي راكمها في سياق كتابة *الاستشراق*، وكفاءته العظيمة كعازف بيانو وشغفه بالأوبرا، هو مؤهَّل أحسن التأهيل لأن يكتب عن هذه الرائعة من روائع الموسيقى الكلاسيكية الأوروبية التي أُلِّفَت خصّيصاً لمناسبة افتتاح قناة السويس، ولقد أنجز هذه المهمة بحيوية ونكاء نادرين. غير أنَّ الضرورة تدفعني مرّة أخرى لأن أتخطّى قراءاته لمؤلّفين محدَّدين، ومن بين تلك المقالات التي تنتمي إلى هذه الفئة الأخيرة ثمة مقالات تتّصف بشيء من التعميم الكاسح، مما يدفعني لأن أتفحص اثنتين منها وحسب: الأولى هي «شخصياتٌ، هيئاتٌ، تغيراتٌ في الهيئة»، التي اقتبستُ منها أعلاه، والثانية هي «مثقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»(••). ومن بين الاثنتين، يبدو أنَّ «شخصيات، هيئات، تغيرات في الهيئة» هي الأبكر وقد ألقيت في الأصل كمحاضرة في مؤتمر جمعية *الدراسات الأدبية واللغوية في الكومنولث*، الذي عُقِدَ في جامعة كينت في شهر آب من العام 1989. ومثل هذه الجمعيات عادة ما تكون محافظةً إلى حدٍّ بعيد، ممّا يدفعنا إلى الاحتفاء بكثير من الأشياء الراديكالية التي قالها سعيد في مقالته. إلّا أنَّ اهتمامي بهاتين المقالتين هو من نوعٍ مختلفٍ بعض الشيء.

تنمُّ هاتان المقالتان، شأنهما شأن سواهما من المقالات التي

(•) انظر: إ. سعيد، «المشهد الامبريالي»، مجلة *Grand Street*. المجلد 6، العدد 2، شتاء 1987.

(••) مجلة *Raritan*، شتاء 1990.

كتبها سعيد في السنوات الأخيرة، على ضروبٍ من التقدّم بالقياس إلى *الاستشراق*. فليس ثمة دليل، على سبيل المثال، على أنَّ سعيداً كان قد قرأ أيّ عدد مهمّ من الكتّاب غير الغربيين حتى بعد نشر ذلك الكتاب [*الاستشراق*]. وبخلاف ذلك، فإنَّ كتابات سعيد الأخيرة تشتمل على إحالاتٍ متكررةٍ إلى شخصياتٍ أساسية في المُعْتَمَد المضاد الخاص بـ «أدب العالم الثالث»، على الرغم من أنَّ أيّاً من هذه الشخصيات لا يتمّ تناوله بذلك الانهماك والقراءة العليمة التي غالباً ما يبديها سعيد بصدد الشخصيات المُعْتَمَدة الغربية؛ ففي الحالات النادرة التي يشير فيها بالفعل إلى نصوص محدَّدة ـ كما في حالة جورج أنطونيوس وراناجيت جحا في المقالة التي سنناقشها حالاً ـ لا نجد أنَّ أيّ نصٍّ من هذه النصوص يحظى من سعيد بذلك النوع المُفَصَّل من التمحيص الذي يسخو به في العادة على عدد كبير من الكتّاب الأوروبيين، من سويفت إلى رينان إلى شواب إلى كيبلنغ. وإلى ذلك، فإنَّ انشغال سعيد، كناشط وباحث، بحركة التحرر الوطني الفلسطينية قد توسَّع ليشمل تعبيره المتكرر عن التضامن مع الحركات المناهضة للكولونيالية عموماً، وعن احترام راسخ للشخصيات التي ارتبطت بهذه الحركات. غير أنَّ هذه المكاسب الجزئية على صعيد الالتزام والتعاطف إنّما تقف في علاقةٍ خاصة ومتناقضة مع *الغضب* الواضح والعنيد المُكْتَسَب حديثاً على شعوب آسيا، وأفريقيا، و«العالم الإسلامي» ومجتمعاتها، وحدودها القومية، وجماعاتها القارئة، وآدابها؛ ومع ذلك التفضيل الهائل الذي يفضّل به سعيد حفنةً من الكتّاب، هم على وجه الدقّة أولئك الذين يعيشون الآن في الغرب، على تلك المجتمعات والآداب؛ وكذلك مع التصوّر الذي يرى إلى «المركز الغربي» على أنّه الموقع الوحيد الذي يمكن أن تجري فيه الآن «النقاشات حول تصفية الاستعمار». إنَّ ضخامة هذا التحوّل لَمُفَاجِئَةٌ بالفعل.

يبدو أنَّ العداء الأميركي المتواصل تجاه العالم العربي من جهةٍ أولى، وفتوى آية الله الخميني بإهدار دم سلمان رشدي من جهة

ثانية، متضافرةً مع إخفاق معظم الشعوب في آسيا، وأفريقيا، والعالم العربي في أن تقاتل في صفّ رشدي، يبدو أنّ كلّ ذلك هو الذي ولّد هذا القدْر غير العاديّ من الغضب الشديد على الغرب وغير الغرب على حدٍّ سواء، مع بروز شخصية الكاتب المتوحّد في المدينة الغربية - وقارئ الروايات غير الملتزم في المدينة ذاتها - بوصفه الشخصية الخلاصية الوحيدة.

VII

لا تظهر هذه التجاذبات بكامل وضوحها إلّا في محاضرة سعيد في جمعية *الدراسات الأدبية واللغوية في الكومنولث*. غير أننا نجد بعض الصياغات الأساسية في مقالة سعيد «مثقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»، التي سنتناولها أولاً. فالنصف الأخير من هذه المقالة يتألّف من توصيةٍ في محلّها تماماً بأن يأخذ القرّاء الغربيون الكتّاب غير الغربيين على محمل الجدّ. غير أنّ الثقل الأساسي لسجال هذه المقالة يتركّز على تمييز بالغ الغرابة بين مَنْ يُدْعَون بالمثقفين «الكولونياليين» والمثقفين «ما بعد الكولونياليين»؛ وعلى إحالات مقتضبة إلى كتبٍ أربعةٍ تدعم مثل هذا التمييز الجارف بين الموقعين؛ وعلى قَطْعٍ مُدَوٍّ بضرورة اكتساب «التقنية» الغربية وموقعٍ شخصي في «المركز الغربيّ» كشرطين مسبقين لـ «التمرد» و«النقاشات حول تصفية الاستعمار». غير أننا قبل أن نأتي إلى ذلك كلّه، قد يكون من المفيد أن نشير إلى الخفّة التي تُطْلَق بها التعميمات، كما في هذه الفقرة اللافتة التي يفتتح بها سعيد المقطع الثالث من مقالته:

> *لا تقتصر مقاومة الإمبريالية، بالطبع، على القوى المسلحة أو حرب العصابات وحدها. فهي مرتبطة أساساً بالقومية وبإحساس ناشئ بالهوية الدينية، والثقافية، والوجودية المضطَهدة. وفي بانثيون هذه المقاومة مقاتلون عظماء مثل عبد القادر الجزائري، وأنبياء وكهّان مثل المهدي وغاندي،*

وكوكبة من الكتّاب الوطنيين ـ طاغور، ييتس، نيرودا، إيميه سيزار، ليوبولد سنغور ـ وعشرات من الشخصيات الثقافية مثل مارتي، مارياتيجي، فانون، كابرال وسواهم، ممّن لا يمكن التقليل من شان دورهم الكبير في خلق خطاب جديد وبديل (ص27 ـ 28).

إنَّ ظهور غاندي ضمن صنف «الأنبياء والكهّان» هو أمر غريب ونافر. ثمّ إنَّ التأكيد على «القومية»، هنا كما في أمكنة أخرى عديدة، ينمّ على علاقةٍ لافتةٍ مع فضح زيف الهوية القومية الذي سنراه في المقالة الأخرى. غير أنَّ اهتمامي هنا هو بتلك القائمة المؤلَّفة من تسعة أسماء، على طريقة الخلائط ما بعد الحداثية، والمُدْرَجة ضمن صنف «الآخرين» اللانهائي، جامعةً معاً شيوعيين ومعادين للشيوعية، دعاةً للاّعنف وماركسيين، خمسة منهم إمّا أنهم قادوا أو شاركوا في حرب عصابات، لكنهم يُجَنَّدون جميعاً من أجل طرح الفكرة التي مفادها أنَّ الإمبريالية هي *أساساً* ظاهرة ثقافية تنبغي مناهضتها من خلال *خطابٍ بديل*. فمن الواضح أنَّ ما هو مهمّ بشأن كابرال هو موقعه *الخطابيّ*، وليس أنّه قد أطلق وقاد كفاحاً مسلَّحاً أسفر عن تحرّر بلاده وأسهم مساهمةً حاسمةً في تحرّر كلّ المستعمرات البرتغالية في أفريقيا، دَعْ عنك انهيار الفاشية في البرتغال ذاتها.

مسلَّحاً بهذه النظرة، يمضي سعيد بعد ذلك إلى تحديد مواقع نوعين من المثقف: الكولونيالي وما بعد الكولونيالي. وهو يناقش، جملةً، أربعة كتّاب؛ حيث يقع في صنف المثقفين الكولونياليين كلٌّ من سي.ل.ر.جيمس، الشيوعي الترينيدادي وصاحب الكتاب الشهير *اليعاقبة السود*، والمؤرّخ القومي العربي جورج أنطونيوس، صاحب الكتاب الشهير بالمثل *يقظة العرب*. أمّا في صنف المثقفين ما بعد الكولونياليين فيأتي كلٌّ من الكاتب الماليزي العطّاس والكاتب الهندي جحا. وبهؤلاء الأربعة تكون الكرة الأرضية قد غُطِّيَت على نحوٍ مُحْكَم، وكذلك الإيديولوجيات السياسية، خاصةً الماركسية

والقومية. ومن الضروري، قبل أن نأتي إلى فحوى واعتباطية استخدام سعيد في هذا السياق، أن نوضح ما يعنيه فعلياً في النظرية السياسية هذان المصطلحان «كولونيالي» و«ما بعد كولونيالي». ذلك أنّهما المقولتان التحليليتان الأساسيتان اللتان تستخدمان في تحديد المراحل التاريخية الخاصة بحكم شعوب بلدان معينة من قِبَل الطبقات الحاكمة في بلدان أخرى؛ والتحولات الجوهرية المرتبطة بإزالة الاستعمار ممّا يعتري أشكال الدولة والعلاقات بين تشكيلات قومية مختلفة، ووحدات رأس المال، والطبقات، والاقتصادات؛ وإعادة التنظيم الداخلية لملاك الدولة، وأشكال الحكم والتملّك فضلاً عن إعادة تنظيم توزيع فضل القيمة على المستوى القومي والدولي، لدى قيام حكومات ذات سيادة في المستعمرات السابقة. فهذا التمييز التحليلي يستند إلى الواقعة الأساسية التي مفادها أنّ الطبقة الحاكمة لمستعمرةٍ من المستعمرات موجودة خارج المستعمرة، وأنّ الدولة الكولونيالية هي أداة بيد تلك الطبقة الحاكمة الموجودة في الخارج؛ ومع إزالة الاستعمار، فإنّ هذه السمة البنيوية المميّزة للتشكيلة المسيطَر عليها لا تعود سارية المفعول وبذلك تكفّ التشكيلة المسيطَر عليها عن كونها كولونيالية، بصرف النظر عن أيّ نوعٍ آخر من أنواع التبعيّة.

إنّ لهاتين المقولتين، في الفكر السياسي، معنى دقيقاً نظراً لإشارتهما ليس إلى تاريخ إزالة الاستعمار بل إلى التحولات البنيوية المحدّدة التي اعترت الدولة والمجتمع، كما اعترت تراتبية التحديدات النظامية التي تبني العلاقات بين البرجوازية الإمبريالية والمنتجين المباشرين في الدولة ـ الأمّة المسيطَر عليها إمبريالياً على الرغم من سيادتها بعد أن كانت مستعمَرة في السابق. ومن جهة أخرى، فإنّ وصفَ ناقدٍ ما بأنّه «ما بعد كولونيالي» لمجرد كونه من عصر ما بعد إزالة الاستعمار هو عبارة عن فراغٍ من القول أو تحصيل الحاصل؛ فأن نعزو موقفاً ثقافياً مشتركاً من السيطرة الغربية إلى جميع المثقفين الذين بدأوا الكتابة بعد إزالة الاستعمار،

وموقفاً مختلفاً بنيوياً إلى جميع أولئك الذين اكتمل تكوينهم الثقافي في ظلّ الحكم الكولونيالي، بصرف النظر عن مواقعهم الاجتماعية والسياسية الفردية، هو مثالية رديئة تفسح المجال أمام نوع خاص من التسوية اللاتاريخية بين الأمور. ولعلّي أضيف أنَّ هذه الطريقة في استخدام المصطلحين «كولونيالي» و«ما بعد كولونيالي» إسقاطاً على الذات، وتعريفاً لمواقع ضمن اختصاص النقد الثقافي، هيَ الآن طريقة واسعة الانتشار تماماً بين منظّري الأدب.

ليس لهاتين المقولتين أيّة قيمة تحليلية، أو مكانة نظرية، حين تُجَنَّدان لمجانَسَةِ بنياتٍ بالغة التعقيد من ضروب الإنتاج الثقافي أو من مسارات وذاتيات الكتّاب والنقّاد الأفراد أو الشريحة المثقّفة العريضة، على النحو الذي يقترحه سعيد في مقالته. فبالنسبة لمثقفين محدَّدين أو لمجموعات من هؤلاء المثقفين، يمكن للجوّ الثقافي الكولونيالي أن يدوم أبعد بكثير من لحظة إزالة الاستعمار؛ وبالنسبة لسواهم، فإنَّ رفض سيطرة البلد المستعمِر الثقافية يمكن أن يجري - وغالباً ما يجري - قبل انحلال الدولة الكولونيالية الفعلي بكثير. بل إنَّ سِيَر مؤرّخين وأساتذة مثل سوزوبان ساركار، وعلماء اجتماع مثل أ.ب.ديساي، ومناضلين ومثقفين مثل إ.م.س.نامبو دريباد، دَعْ عنكَ د.د.كوزامبي - عالم الرياضيات، واللغة السنسكريتية، والأنثروبولجي، ومؤرّخ الهند القديمة - هي سِيَر تغطي سنوات كثيرة من المرحلة الكولونيالية والمرحلة ما بعد الكولونيالية على حدٍّ سواء، وما من أحد منهم، دَعْ عنك ذلك العدد الذي لا حصر له من سواهم، يبدي ذلك النوع من السمات الجاهزة المكرورة التي يعزوها سعيد بكلّ براعة إلى صنفه الخاص من المثقفين «الكولونياليين» و«ما بعد الكولونياليين». لقد بدأ كوزامبي الكتابة في الوقت ذاته تقريباً مع سي.ل.ر.جيمس، وبدأها عرفان حبيب في الوقت ذاته تقريباً مع راناجيت جحا؛ وذلك الضرب من التمييز الذي يقيمه سعيد لا يقول لنا شيئاً عن هذه المسارات الأخرى. فهو يكتفي بتضخيم الفروق الفردية في التكوين والموقف محوّلاً إياها إلى مواقع عالمية شاملة بلا معنى.

ما يقوله لنا سعيد هو أنَّ المثقفين الكولونياليين ـ الذين يعني بهم ببساطة غير الأوروبيين الذين كتبوا خلال المرحلة الكولونيالية، سواء كانوا قوميين أم ماركسيين ـ يكتبون على الدوام ضمن المنظورات الثقافية للسيطرة الأوروبية، متماهين مع الثقافة الأوروبية وناظرين إلى البلد المستعمِر على أنّه «البلد الأم». يقول:

إنَّ عالم الخطاب الذي يقطنه أبناء البلد في الكاريبي والشرق العربي هو بالنسبة لجيمس وأنطونيوس عالم معتمدٌ اعتماداً مشرّفاً على الغرب... ليس في عملهما أيّ إحساس ببشر يقفون خارج التقليد الثقافي الغربي، بصرف النظر عن مقدار نظرهما إلى نفسيهما على أنّهما يفصحان عن التجربة المعاكسة لدى الشعوب الكولونيالية و/أو غير الغربية (ص33 ـ 36).

قد يصحّ هذا على الكتّاب الأفراد الذين يوردهم سعيد، غير أنَّ التعميم المقصود هنا يُجْفِل العقل فعلاً، نظراً لتناقضه الواضح أشدّ الوضوح مع ما يعرفه المرء عن كثير من مثقفي المرحلة الكولونيالية الذين لم ينظروا إلى أنفسهم أبداً على أنهم يقفون بأيّة صورة من الصور *داخل* «التقليد الثقافي الغربي». كما أنَّ لا مجال أيضاً لأن يتحقّق المرء تماماً من الكيفية التي يمكن بها لسعيد لاحقاً أن يصف جحا صراحةً بأنّه «ما بعد بنيوي» في الوقت ذاته الذي يصنّفه فيه بأنه مثال للمثقف «ما بعد الكولونيالي» الذي يقف *خارج* التقليد الثقافي الغربي؛ فأين هو الحدّ، كما يتساءل المرء، بين ما بعد البنيوية والتقليد الثقافي الغربي؟ وعلى أيّة حال فإنّه يُقَال لنا إنَّ المثقفين ما بعد الكولونياليين هم *خارج* التقليد الثقافي الغربي وفي الوقت ذاته يبدون أشدّ التمكّن من أسلحة الفكر النقدي الأوروبي؛ وتميّزهم الفعلي يتمثّل في أنهم يوجّهون هذه الأسلحة ضدّ معلميهم. أمّا في الماضي، خلال المرحلة الكولونيالية، فما من أحد فعل ذلك! غير أنَّ المرء لا بدّ أن يخطر في ذهنه أن نقد الجوانب الأشدّ جوهرية لدى أوروبا بمناهج نقدية تمّ تعلّمها في البداية في

المؤسسات الأوروبية قد كان تسلية محبّبة لدى الكثير الكثير من الشيوعيين والقوميين في المرحلة الكولونيالية.

والأشدّ دلالةً بعد هو طريقة سعيد الخاصة جداً في مَنْحِ مركزيةً مطلقةً أولئك المثقفين من أصلٍ غير أوروبي الذين يتمتعون بدرجة عالية من الكفاءة التقنية واختاروا، سواء في المرحلة الكولونيالية أم في المرحلة ما بعد الكولونيالية، أن يتموقعوا في الغرب:

هؤلاء الأشخاص يخاطبون المتروبول مستخدمين التقنيات، والخطابات، وأسلحة البحث والنقد ذاتها التي سبق أن كانت حكراً على الأوروبيين وحدهم، وراحت تُتَّخَذ الآن إمّا من أجل التمرد أو من أجل المراجعة في القلب من المركز الغربي (ص29).

لقد كتب كلٌّ من جيمس («الكولونيالي») وجحا («ما بعد الكولونيالي») كتباً مهمّة، إلّا أنَّ الإشارة إلى كتابة مثل هذه الكتب على أنّها أفعال «تمرد» تبدو إشارةً مفرطة، خاصةً لأنَّ كلمات من هذا النوع لا ينبغي أن تُطبَّق على فعل الكتابة إلّا باقتصاد وحذر، وإلّا فإننا سوف نحطّ لا من قيمة الأفعال وحدها بل من قيمة الكلمات أيضاً. لا شكّ أنَّ كتابة فيديل كاسترو «سوف ينصفني التاريخ» أو كتابة ماو تسي تونغ «تقرير هونان» قد كانتا فعلين من أفعال التمرد، شأنهما شأن فعل الكتابة كلما تمكّن من أن يمثّل تحدياً لبنية الحكم القائمة وخطراً على أمن الكاتب، أمّا الأعمال البحثية في حوادث أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فلا تنتمي إلى تلك الصنف. ومن ثمَّ، فإنَّ نشر جحا لدراسته عن *الاستيطان الدائم* في أواخر القرن الثامن عشر، تلك الدراسة التي يشير إليها إدوارد سعيد، قد جاء بعد حوالي ستة عشر عاماً من زوال الاستعمار، بعد أن كانت كميات هائلة من الكتابة في الهند كما في بريطانيا، خلال المرحلة الكولونيالية كما خلال المرحلة ما بعد الكولونيالية، قد أوضحت كم عانت الزراعة الهندية من *الاستيطان*.

ولعلّ ما يقف هنا وراء مثل هذا النزوع إلى التضخيم والمبالغة في لغة إدوارد سعيد هو تلك الأهمية الكبيرة التي يعزوها إلى مجرد القيام بفعل «مخاطبة المتروبول... في القلب من المركز الغربي»، ولعلّ هذه الحاجة إلى الوجود «في القلب من المركز الغربي» هي التي تفسّر ذلك الإلحاح على «التقنيات، والخطابات، وأسلحة البحث والنقد ذاتها»؛ فحين تكون «مخاطبة المتروبول» هي ما يقوم به المرء، فإنّ من الأفضل لهذا الأخير أن يحوز تلك «التقنيات»، وتلك «الخطابات». (علماً أنّ من الإنصاف لجحا أن نقول إنّه لم ينتقل إلى «المركز الغربي» ذلك الانتقال الدائم إلّا بعد بضعة سنوات من كتابته ذلك الكتاب المشار إليه). إنّ هذه الهجرة التي يقوم بها الباحث المتفوّق من البلدان غير الغربية إلى البلدان الغربية هي ما يدعوه إدوارد سعيد بـ *الرحلة إلى الداخل*؛ وهي رحلة يصفها كما يلي:

> *... تشكّل الرحلة إلى الداخل تنويعاً شائقاً على نحوٍ خاص من تنويعات العمل الثقافي الهجين. ومجرد وجود هذه الرحلة هو علامة على أمميةٍ معاكسة في عصر بنىً إمبريالية متواصلة. (ص31).*

تلك عبارة دقيقة: «أممية معاكسة». لكن من سوء الحظّ أنّ جِدّتها تعمل على إخفاء واقعة أنّه ما من علاقة في العادة بين «الرحلة إلى الداخل» وأيّ نشاط «معاكس». وما يتحدّث عنه إدوارد سعيد، على نحوٍ يتعذّر تفسيره، هو «عمل فكري وبحثي من الهوامش، يقوم به إمّا مهاجرون أو زوّار، جميعهم معادون عموماً للإمبريالية» (ص30). وذلك لا يقارب الصواب ولو من بعيد. فالأغلبية الساحقة من «المهاجرين والزوّار» الذين ذهبوا من «الهوامش» إلى «المركز الغربيّ» في الولايات المتحدة إمّا لم يضطلعوا بأيّ دور في السياسة والمساعي البحثية أو تحولوا إلى اليمين، وأفضل من يمثّلهم في حقل الأدب هي بهاراتي موخيرجي؛ وإذا ما كانت قلّة من هؤلاء قد قدّمت أعمالاً معارضة فلا ينبغي لذلك أن يخفي واقعة أنّ «العمل الفكري والبحثي... [الذي] يقوم به إمّا مهاجرون أو زوّار»

هو عمل ينسج بصورة طاغية على منوال البحث الأنجلوأميركي السائد. وبعيداً عن كون هؤلاء «معادين عموماً للإمبريالية»، فإنَّ معظمهم يريدون أن يكونوا جزءاً من «المركز»؛ وآخر ما يريدونه هو «الأممية المعاكسة». ويبدو أنَّ إدوارد سعيد لا يعرف جماعات المهاجرين التي يتكلّم مدافعاً عنها، ويبدو أنَّ المرء بحاجة بالفعل إلى مسافة بعيدة عن واقع تلك «الرحلات»، التي يُقَام بأغلبيتها الساحقة سعياً وراء النجاح المادي والمهني، حتى يمكنه حقّاً أن يصوغ مثل هذا التصريح الذي يصوغه إدوارد سعيد: «لقد انتقل الصراع على إزالة الاستعمار من الهوامش إلى المركز» (ص30). فقوة تلك الكلمة «انتقل» تحبس الأنفاس. فالصراع ضدّ الإمبريالية لم يعد يجري في البلدان التي تتسلّط عليها الإمبريالية فعلياً؛ لقد غدا الآن عيداً متنقّلاً، يذهب حيث يذهب الخبراء! في مثل هذا الضرب من الصياغة يغدو «الصراع على إزالة الاستعمار» شأناً من شؤون الأدب والنقد الأدبي بصورة أساسية، حيث تنسب تلك الإنتلجنسيا الأكاديمية النخبوية لنفسها، في نوع من الفجوة بين الواقع وصورة الذات، دور الطليعة الثورية العالمية. ومع أنَّ القول واضح ومحدَّد بما فيه الكفاية، إلّا أننا نظلّ نتساءل: ما الذي كتب على راناجيت جحا بهذه الصورة الفريدة أن يكون محبّواً بالقدرة على تمثيل الإنتلجنسيا «ما بعد الكولونيالية»؟

أول صياغة نجدها على هذا الصعيد هي التالية: «إنَّ كتاب جحا هو دراسة أركيولوجية وتفكيكية، على النحو الذي سيميّزه الكتّاب ما بعد البنيويين (بمن فيهم جحا نفسه...)» (ص32). هكذا تبدو الأركيولوجيا (فوكو)، والتفكيك (ديريدا وأصحابه) وما بعد البنيوية عموماً على أنّها تضمن الألفة الشخصية، كما أنَّ سعيداً يحبّذ كتابة جحا التي تعبّر عن قدرته كناقد أدبي: حيث «تحلّ المفارقة الساخرة محلّ السرد»، كما يقول إدوارد سعيد معبّراً عن إعجابه بأسلوب جحا، وحيث تشكّل هذه المفارقة الساخرة أساساً لما يطرحه سعيد من أنَّ كتابة التاريخ «ما بعد الكولونيالية» من ذلك النوع الذي يمارسه جحا قد كفّت عن الانبناء حول السرديات وغدت

أشدّ اهتماماً بكثير باللغة ذاتها. وبعبارة أخرى، فإنّ النقد الأدبي هو النموذج أو القالب المرغوب فيه من أجل كتابة التاريخ على غراره.

غير أنّ ما يسحر إدوارد سعيد بشأن راناجيت جحا هو، أكثر من أيّ شيء آخر، قضية الأصل الطبقي، والموقع الاجتماعي والجغرافي، وما يرتبط بذلك من تضلّع من تقنيات البحث والمعارف الغربية. فإدوارد سعيد لا يتكلّم على مادة كتاب راناجيت جحا، ويظلّ من غير الواضح ما إذا كان قد قرأ الكتاب. ما يتكلّم عليه سعيد هو، بالأحرى، واقعة أنّ راناجيت جحا متحدّر من عائلةٍ كانت قد استفادت على نحوٍ واضح من *الاستيطان الدائم* ذاته الذي يوجّه إليه نقده الناقد؛ وأنّه قد انتقل بعد ذلك إلى البلدان الغربية كيما يواصل عمله؛ وأنّ تضلّع جحا من التقنيات والأرشيف الغربيين يضاهي تضلّع أيّ باحث غربي منهما. وبنوعٍ من الانتفاخ البلاغي المميّز للمثقفين العالمثاليين المعاصرين الموجودين في «المركز الغربي»، فإنّ سعيداً يمضي من ثمّ إلى محوِ التمييز السياسي الجوهري بين الهجرة والمنفى، حين يعلن بكلّ بساطة أنّ راناجيت جحا هو «شخص منفيّ». والحال، أنّه ليست لديّ أيّة رغبة في أن أخالف أيّ شخص على خياره الشخصي، كما أنني لا أعرف بالتأكيد ولا أرغب في أن أحكم على الظروف التي تدفع أيّ شخص لأن يهاجر من بلدٍ إلى آخر، فتلك مسائل خصوصية تماماً. غير أنّه لهذا السبب ذاته من الأفضل ألّا نسيء تمثيل الخيار الشخصي على أنّه مصير ناجم عن الاضطهاد. ومن ثمّ فإنّ «الشخص المنفيّ» هو أمر مركزيّ في تلك الشخصية التي ينسبها إدوارد سعيد إلى راناجيت جحا. ذلك أنّ هذا التضافر بين الأصل الطبقي الكومبرادوري، والموقع الغربي، والذات المنفيّة، والتضلّع من التقنيات هو المكان الذي يموقع فيه إدوارد سعيد الطاقات المنْتِجة والمعارِضة في مشروع *مدرسة التابع* وقدرة هذا المشروع المزعومة على قلب كامل المسار الذي اتخذته تلك المدارس والاتجاهات التي كانت منضوية في السابق في إطار التأريخ الهندي.

إنَّ السياق الاجتماعي لمثل هذا التفضيل الذي يبديه إدوارد سعيداً حيال راناجيت جحا هو سياق ذو أهمية كبيرة. فثمة إشارات عديدة في هاتين المقالتين إلى *دراسات التابع*، غير أنّه باستثناء إشارة عابرة إلى ملاحظة جحا التمهيدية في المجلد الأول، فإنَّ سعيداً لا يستشهد بأيّة نصوص فردية تشكّل هذا المشروع، دَعْ عنكَ أن يقدّم أدلّة على أيّ إنشغال تفصيليّ بمنطلقاته أو نتاجاته أو، خاصةً، بما يمكن أن يدلّ على اختلافه عن ـ أو تفوّقه المزعوم على ـ ضروب أخرى من التاريخ في الهند. فلا مجال لأن يتحقق المرء من ذلك الشيء الموجود في العمل ذاته والذي أُفْرِد لكي ينال المديح والإطراء في مثل هذا الإبراز والتصدير. وحتى في حالة راناجيت جحا الخاصة، حيث ينكر سعيد كتاباً محدَّداً ـ هو *نظام الملكية في البنغال* ـ فإنَّ واقعتين تبرزان للعيان. أولاهما هي أنَّ هذا الكتاب هو عمل باكر بين أعمال راناجيت جحا، نُشِرَ قبل عقدين من إطلاق مشروع *التابع*، ويقوم على بحثه في خمسينيات القرن العشرين ضمن ما يمكن أن ندعوه بصورةٍ تقريبية بعيدة عن الدقّة بتقاليد التأريخ الهندي الأساسية، دون أن يكون مختلفاً أيّ اختلاف عن المنطلقات المشتركة بين أساتذة مثل سوزوبان ساركار أو معاصرين تقريباً مثل عرفان حبيب. ومما له دلالته أنَّ إدوارد سعيد يظلّ صامتاً ذلك الصمت اللافت حيال أعمال جحا الحَديثة المصاغة حقّاً بحسب القالب الذي وضعته مدرسة *التابع*(*). ومن ثمَّ فإنَّ سعيداً، على الرغم من إشارته إلى *نظام الملكية*، لا يستشهد إلّا بالمقدمة التي لا يقتطف منها سوى تفصيل يتعلّق بالسيرة؛ ومن

(*) كتاب جحا الأحدث عهداً *أوجه أساسية* هو كتاب أوثق صلة بمقاربة مدرسة التابع («ما بعد البنيوية»، كما يصفها سعيد)، لكنَّ دراسة جحا المعنونة *التاريخ الهندي للهند: جدول أعمال للقرن التاسع عشر ومؤتياته* (1988)؛ ومقالته الممتازة، والتي لعلّها أفضل أعماله في ربع القرن الأخير، «موت تشاندرا» المنشورة في *دراسات التابع* ٧، دلهي، 1987، ومقالته الحديثة، الأطول والأشدّ إشكالية، «السيطرة بلا هيمنة وتاريخها» المنشورة في *دراسات التابع* ٧١، دلهي، 1989، هي جميعاً أشدّ تمثيلاً على هذا الصعيد.

اللافت أنّه لا يكترث بذلك القدر الهائل من الكتابة حول *الاستيطان الدائم* والتي تراكمت في الهند على مرّ عقود، قبل كتاب راناجيت جحا وبعده.

ونظراً لهذا النمط من التوسّل والانتساب، فإنّ المحتوى الفعلي لما يفعله راناجيت جحا أو اتجاه *التابع* عموماً لا يمكن أن يكون قضيتنا هنا، وكلُّ ما يهمّنا هو بناء إدوارد سعيد لهذا المحتوى. حيث يتكوّن لدى المرء انطباع بأنَّ الواقعة الأهمّ بالنسبة له هي بنية الحوار، والتداول واللقاء الشخصي الذي غدا متاحاً في الآونة الأخيرة في الجامعة الأميركية، والحضور المتزايد لـ جماعة *التابع* في ذلك الوسط المحدَّد؛ فلقد تعزَّز ذلك من خلال قضية «ما بعد البنيوية». إلّا أنّ مصدر الجاذبية الأساسي يظلّ هو المصدر السِّيَري في جميع الأحوال: الأصل الطبقي، التمكّن المميَّز من «التقنية» و«الخطاب»، والبناء التخيّلي لـ «المنفى»، وما يلحق بذلك من إعادة التموقع. والمفارقة الساخرة في هذه التفاصيل السِّيَرية التي يستشعرها إدوارد سعيد شخصياً ويتحمّس لها أشدّ الحماس هي أنَّ سعيداً قد قدّم لنا، ربما دون رضاً من راناجيت جحا، صورة برجوازي نمطي من الطبقة العليا؛ ذلك أنَّ هذا النوع من الأشخاص هو الذي تمكّن في العادة من تجنيد التراكم المحقَّق خلال المرحلة الكولونيالية في اكتساب التقنية الغربية الأحدث، وإطلاق تنافس تعاوني مع البرجوازية المتروبولية، من هوامش الرأسمالية العالمية.

وثمّة، بالطبع، مفارقة ساخرة لاذعة بالمثل في تلك العلاقة المتناقضة على نحوٍ واضح بين الطريقة التي يمكن لمشروع *التابع* أن يعرّف نفسه بها وبين الطريقة التي يعرّفه بها إدوارد سعيد كظاهرة مهاجرة، من الطبقة العليا على تنافرٍ مع أصلها الطبقي وموقعها المتروبولي. ويكفي القول إنَّ ثمّة تجاوباً كبيراً في سرد الأصل الطبقي، والهجرة بوصفها *رحلة إلى الداخل*، والموقع المتروبولي المفضَّل ـ لذائذ النفي الذاتي في الأغلب وليس النفي

المفروض - والتخصص والهجنة اللاحقين («البرمائيات الثقافية» كما يصفها إدوارد سعيد مادحاً) هو تجاوب يتخطّى بكثير حدود أيّ خيار شخصي يمكن أن يكون راناجيت جحا قد اتّخذه أو لا، على الرغم من كونه الشخص الذي يُفرَد كمثال. والحال، أنّ واحدةً من بعض السمات التي تتقاسمها هاتان المقالتان الحديثتان مع *الاستشراق* هي أنهما تواصلان الكلام على الحالة الوجودية للقطاعات الأشدّ تميّزاً بين المهاجرين إلى الولايات المتحدة؛ تميّزها الطبقي، الوضع المُعارِض والمحاصَر المزعوم، والقدرة التقنية على احتلال الموقع الأكاديمي وعلى تخطّيه أيضاً. وما هو مهم من حيث النوايا التأليفية هو واقعة أنّ التحول من إنكار الغرب، الذي لا هوادة فيه في *الاستشراق*، إلى الرغبة الجارفة في موقع في الغرب، والذي تؤكّد عليه هاتان المقالتان الأخيرتان، قد اكتمل الآن.

VIII

إن ميولاً من هذا النوع هي ما يقدّمه سعيد في مقالته «شخصيات، هيئات، تغيرات في الهيئة»، تلك المقالة الأشدّ تعقيداً بكثير والأشدّ تمزّقاً داخلياً والتي تلفت الانتباه بتقديرها العالي للمعتمد الغربي المكرّس، وفضحها لزيف ما هو غير غربي، وإطرائها الأنيق للرسالة الحضارية التي تحملها اللغة الإنجليزية، ودفاعها ليس عن لذائذ الأدب الجمالية وحسب بل أيضاً عن الأهمية المركزية التي يتّسم بها القصّ أو التخييل كأداة لاستنفاد العالم. والمدهش في كلّ هذا هو مقدار معاكستها لمواقف كثيرة جداً سبق لإدوارد سعيد أن عبّر عنها.

يبدأ إدوارد سعيد بإطراء تلك «الخاصيّة الصحية والمنعشة التي تَسِمُ فكرة أدب الكومنولث بحدّ ذاتها في هذه الأيام»، وهو أمر كفيل بأن يدهش كلّ شخص يساري، لأنّ كلّ ما هو خاطئ في مقولة «أدب الكومنولث» إنما يبدأ مع فكرة وجود هذا الأدب أصلاً. غير أنّ إدوارد سعيد يجد في هذا البناء رسالةً حضارية «منعشة»:

إذا كان لهيئاتٍ مثل أدب الكومنولث أو الأدب العالمي أي معنى، فإنّ ذلك... ناجم عن تصادمها الشديد لامع كامل الأساس القومي في كتابة الأدب ودراسته وحسب، بل أيضاً مع الاستقلال واللامبالاة الشديدين اللذين غدا معهما من المركزية الأوروبية المعتادة أن يُنظَر في الآداب الغربية المتروبولية.

والآن، إنّ «أدب الكومنولث» هو تقريباً بناء من أبنية *المجلس البريطاني* ومقتصر إلى حدٍّ بعيد على زبائنه، الذين يؤولونه هم أنفسهم على أنّه ملتقى للتقاليد «القومية» المنفصلة؛ و«الشدّة» التي ينسبها إليه إدوارد سعيد ليست سوى خيال في أفضل الأحوال، ومن المدهش على الأقلّ أنّ إدوارد سعيد يطرح هذا الأثر الثقافي المتبقي من آثار الإمبراطورية البريطانية كبديل معقول لـ «الأساس القومي».

وعلاوة على ذلك، فإنه يُقَال إنّ هذه المهمة الحضارية إنّما تكمن في التفوّق العالمي الذي تتّسم به اللغة الإنجليزية: «ما يمنح حقيقة أدب الكومنولث قوتها الخاصة هو أنّ اللغة الإنجليزية، من بين جميع اللغات في هذه الأيام، هي اللغة العالمية بالمعنى الدقيق للكلمة». ومن ثمّ يُستَحضَر الكاتب الكيني نغوجي واثونغو للإشارة إلى أنّ انتشار اللغة الإنجليزية العالمي هذا يمكننا من «تصفية استعمار»عقولنا عبر الدراسة باللغة ذاتها التي استُخْدِمَت لاستعمارنا. وهذا ما يدعو للدهشة أيضاً، لأن نغوجي لم يكفّ عن الإشارة خلال السنوات الأخيرة إلى أن تصفية استعمار عقله تصفية تامة تقتضي منه أن يكتب بلغة الكيكويو، ولأنّ هذا الدور المحّسِن الذي يُعْطَى للّغة الإنجليزية بوصفها حاملاً للتنوير والثقافة العالمية هو دور مبالغ فيه على الأقلّ. فمن المؤكّد أنّ الحيّز الذي تشغله اللغة الإنجليزية في الهند الحالية هو حيّز أشدّ تناقضاً بكثير: بوصفها في آنٍ معاً لغة لإنتاج المعرفة، ووسيلة لربط البلد بالتيارات العالمية، جيّدها وسيئها، وحدّاً ثقافياً بين الامتياز والحرمان؛ كما أنها بالنسبة لكثير من الطبقة المثقفة ورجال الأدب لغة الحنين إلى

الراج[21]. غير أنَّ إلحاح إدوارد سعيد يتركَّز على مسألة الروح الحضارية. وهو يحكي عن زيارة إلى جامعة وطنية في إحدى دول الخليج ثم يمضي، بعد أن يلاحظ أنَّ قسم الأدب الإنجليزي قد اجتذب العدد الأكبر من الطلاب، ليتحسَّر على شيئين اثنين: أنَّ كثيراً من الطلبة لا يهتمون بالإنجليزية بسبب من أدبها بل لأنها لغة تقنية ضرورية للتقدّم المهني؛ وأنَّ «الإنجليزية موجودة هناك في ما بدا على أنّه مرجل حار ومضطرب من الانبعاث الإسلامي». وكلا هذان التحسّران يستحقّان بعض التعليق:

يجري كلام إدوارد سعيد الأساسي على استخدام الإنجليزية في تلك الدولة الخليجية كما يلي:

ليس هذا كلّه سوى إنجليزية مقتصرة في النهاية على مستوى اللغة التقنية المجرّدة بصورة تكاد أن تكون كاملة لا من خصائصها التعبيرية والجمالية وحسب بل أيضاً من أيّ بُعْدٍ نقدي أو واعٍ لذاته. فانت تتعلّم الإنجليزية لكي تستخدم الحواسيب، وتُستجيب للأوامر، وترسل التيليكسات، وتفكّ مغاليق البيانات وما إلى ذلك. وهذا كل شيء.

ولا يخفّف من تحسّر إدوارد سعيد أيّ إدراك لكون الإنجليزية تغدو «لغةً عالمية»، تلك الواقعة التي يُحْتَفَى بها لا بسبب «خصائصها الجمالية» أو «بعدها النقدي» - أي ليس بسبب أدبها ونقّادها الأدبيين - بل بسبب مركزيتها في المشاريع الإدارية والرأسمالية في أقوى الإمبراطوريات السابقة والحالية، وإذاً بسبب كونها لغة الحكم («تلقي الطلبات») ولغة الأمر في تلك الشبكات العالمية من الاتصال عن بعد، والطيران، والإدارة، والشركات عابرة القوميات. والحال، أنَّ الطالب البائس الذي يهزأ به إدوارد سعيد على هذا النحو إنّما يختار في الواقع خياراً عقلانياً، في الظروف

(21) *الرّاج*، raj، مصطلح يشير إلى الحكم البريطاني في الهند.

الخاصة المحيطة به، إذ يتضلَع من الجانب التقني للَغة ويتجاهل جانبها الجمالي.

أما التعليق الأساسي على الوضع المحاضر لهذه «اللغة العالمية» في وسط «مرجل حار ومضطرب» فيجري كما يلي:

إمّا أنّها لغة تقنية ذات خصائص وسمات أداتية تماماً؛ أو أنها لغة أجنبية ذات صلات ضمنية متعددة بالعالم الأوسع الناطق بالإنجليزية، إنّما حيث يكون وجودها مرتكزاً إلى واقع الحماس الديني الناشىء المنظّم الأشدّ أثراً وهولاً بكثير. ولأنّ لغة الإسلام هي العربية، تلك اللغة التي تتميّز بمُشْتَرَك أدبي وقوة كهنوتية مُعْتَبَرين، فإنّ اللغة الإنجليزية قد انحدرت إلى أسفل تماماً...

وفي مواجهة هذا الحظّ من قدر «اللغة العالمية» وطغيان «الحماس الديني الناشئ المنظّم» عليها فقد اصطفّت «جماعات أدبية صغيرة ارتبطت معاً لا من خلال الجدال والخلاف الخاليين من الإدراك والتمييز بل من خلال ضروب الألفة، والتعاطف، والحنوّ». ومن الأعضاء الذين يحظون بأهمية خاصة في هذه «الجماعات الأدبية الصغيرة» ثمّة سلمان رشدي، الذي دافع عنه سعيد بحماس شديد، سواء في هذه المقالة أم في جميع المنابر العامة التي أتيحت له، لأنّ «الرواية [*الآيات الشيطانية*] قد عُنِيَت بالإسلام باللغة الإنجليزية ونظراً لما اعتبره جمهور غربي واسع إساءتها الأساسية».

إنّ طريقة إدوارد سعيد في وضع اللغة الإنجليزية في مواجهة اللغة العربية هي طريقة غريبة. فقد يكون من الصحيح في الجوهر أنّ اللغة العربية توصف في البلدان الناطقة بها بأنها لغة الإسلام (مثلما هي لغة كلّ شيء آخر)، إلّا أنّ إدوارد سعيد، بقدر ما يشير إلى أشياء أوسع وأكبر (مثل آسيا وأفريقيا، وأدب الكومنولث، ورشدي و«التهديد الخميني»)، فإنّه قد يكون من المهم أن نتذكّر أنّ الأغلبية

الساحقة من المسلمين في العالم لا تتكلم اللغة العربية ولا تفهمها. وأكثر من ذلك، فإنّ عدداً كبيراً من الدراسات الموجودة يبيّن أنّ البرجوازية الصغيرة المدينية التي تمثّل في العادة تلك الحدّ القاطع والشفرة الماضية بالنسبة لـ «الحماس الديني الناشيء المنظّم» في عدد من البلدان هي برجوازية صغيرة كانت قد تلقّت تعليمها باللغة الإنجليزية بقدر ما تلقته بأيّة لغةٍ أخرى؛ فمن المؤكّد أنّ الاختصاصيين الذين يعرفون اللغة الإنجليزية في «العالم الإسلامي» يحتلّون مواقع أساسية في مثل هذه الحركات، كما أنّ ممثّلي الإسلام المتزمّت الذين قادوا الحملة ضد *الآيات الشيطانية* في إنجلترا يعرفون اللغة الإنجليزية بشكلٍ جيد جداً، في حين لا يعرف الكثيرون منهم اللغة العربية أيّة معرفة. ومن المشكوك به كلّ الشكّ أنّ ممثلي الإسلام المتزمّت هؤلاء، بمن فيهم رجال الدين الإيرانيون، كانوا سيظهرون مزيداً من التسامح والغفران لو كانت *الآيات الشيطانية* مكتوبة بالعربية، أو الفارسية، أو الأوردية، أو أية لغة أخرى يعرفها القرّاء الآسيويون والعرب؛ فما أثار الاستياء هو هرطقة الرواية وتمثيلها المباشر لنبي الإسلام وعائلته بأشدّ الطرق العادية الفظّة الممكنة، وليس لغة التواصل التي اختارتها الرواية. ولا شكّ أنّ كون الرواية مكتوبة باللغة الإنجليزية، من قِبَل كاتب من أصل مسلم ويحظى بهيبة هائلة في البلدان الغربية، وكون صناعات النشر الغربية القادرة هي التي نشرتها وأتاحتها لوسائل الإعلام العالمية والدولة البريطانية، لكي تُستَخْدم ضدّ جماعات المهاجرين داخل بريطانيا ودفاعاً أيضاً عن ضروب معينة من تمثيل الشعب المسلم في البلدان الإمبريالية عموماً، لاشكّ أنّ كلّ ذلك قد فاقم كثيراً قضية الهرطقة. ولكن الشيء الغريب، بلا شكّ أيضاً، هو أنّ إدوارد سعيد، الذي كان قد قدّم لنا ذلك السرد المتمكّن عن التمثيلات الأدبية بوصفها جزءاً لا يتجزأ من أنظمة القوة الإمبريالية، والذي كان في كتابه *تغطية الإسلام* بالغ الحساسية حيال تناول الإسلام في وسائل الإعلام الغربية بحيث تجاهل الجرائم التي ارتكبتها الحكومات

الإسلامية في سياق تنديده بوسائل الإعلام تلك، راح الآن يخوض حرباً في الدفاع عن حرمة *الأدب* الرفيعة التي مُسَّت، وعن حقّ الروائي المطلق في الكتابة كما يروق له، بصرف النظر عن موقع هذا الروائي بالعلاقة مع عالم التمثيلات العالمية المُشْتَرَك والدولة البريطانية الإمبريالية.

لاشك أنَّ التنديد بالدولة الإيرانية لإطلاقها حكماً بالموت على الروائي وإطلاقها فرق الاغتيال في إثره هو تنديد في مكانه، إلّا أنَّ إدوارد سعيد لا يقف عند هذا الحدّ بل يتخطّاه كثيراً. فقضية النهوض، أو عدمه، دفاعاً عن سلمان رشدي غدت بالنسبة إليه حجر الزاوية في تحديد استقامة الكتّاب الأخلاقية حيثما كانوا. وواقعة أنَّ معظم الكتّاب الموجودين في آسيا وأفريقيا قد أخفقوا في ذلك النهوض بواجبهم العظيم دفاعاً عن سلمان رشدي لابدّ أن تشير، إذاً، إلى أنَّ هذه الأنتلجنسيا واقعة في شراك الشبكات الإعلامية متعددة الجنسيات، من جهة أولى، ومتورطة مع دولها وحكوماتها، من جهة أخرى، بحيث تغدو النتيجة متمثّلة بأنَّ:

الهيئات الأساسية القائمة على الأرض، في تلك البيئة المنفتحة نسبياً التي تدّعيها جماعات القرّاء المهتّمة بأدب الكومنولث والأدب الفرانكوفوني ما بعد الكولونياليين الناشئين، إنّما يوجّهها ويقودها لا سيرورات التقصّي التأويلي، ولا الحدس المتعاطف والمثقّف، ولا القراءة العالمة، بل سيرورات أداتية ورديئة تهدف إلى تعزيز حالة الموافقة والقبول، واستئصال حالة الخروج والانشقاق، وتوطيد نوع من الوطنية التي تكاد أن تكون عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة.

ما يقوله لنا إدوارد سعيد هو أنَّ أولئك القرّاء المهتمين بـ «أدب الكومنولث» يطرحون «بيئة منفتحة» إلّا أنَّ هذه الجزر القرائية الحرّة تحاصرها «الهيئات الأساسية القائمة على الأرض» والمستندة إلى «نوع من الوطنية التي تكاد أن تكون عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة»؛ وأنا واثق من أنَّ بيروقراطيي *المجلس*

البريطاني الذين ابتدعوا هذه المقولة، «أدب الكومنولث»، يفكرون بهذه الطريقة ذاتها. بل إننا لنجد هنا مسحةً من الحنين: «بيئةً» كانت ذات مرّة «منفتحة»، إلّا أنّ «الحدس» قد كفّ الآن عن أن يكون «أدبياً»، وغدت الجماعات عاجزةً عن «التقصّي التأويلي» و«القراءة العالمة»؛ وما كان ينطوي ذات مرّة على إمكانية أن يغدو صقيلاً غدا «رديئاً». وسوف تأتي قضية «الدولة» في الحال، لكن ما يُرْثَى له هنا هو «الهيئات الأساسية القائمة على الأرض»، أي حالة الثقافة الجماهيرية ذاتها، كما يمثّل لها أولئك الطلّاب الذين يقرؤون الإنجليزية لمقاصد وأغراض تقنية («سيرورات أداتية») وليس لجمالياتها (عبر «تقصّ تأويلي»). وهكذا! تزدهر هنا وتتفتّح الإشكالية الأرنولدية عن الثقافة والفوضى كلّ التفتّح. فما إنْ يمكن اتّهام «الجماعات» بالافتقار لكلّ القيم التي يتمتّع بها الناقد الأدبي ـ الحدس الأدبي، التأويل، القراءة العالمة ـ حتى تغدو هذه الجماعات «عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة». أمّا الدليل على هذا العماء بالمعنى الحرفي للكلمة فهو، بالطبع، ذلك «الإذعان المذهل تماماً الذي أبداه العالم الإسلامي حيال ضروب الحظر والتحريم المطلقين فضلاً عن ضروب التهديد التي أُطْلِقَت ضدّ سلمان رشدي»، العبقريّ المتوحّد الذي أخفق عالم كامل (هو «العالم الإسلامي») في تقديره حقّ قدره بسببٍ من عمى هذا العالم، ورداءته، وافتقاره إلى الدقّة التأويلية. وبصرف النظر عن الواقعة اللعينة المتمثّلة بأنّ تلك الجماعات المنكورة لا تهتمّ بالإنجليزية إلّا بوصفها «لغة تقنية» في الوقت الذي تهمل فيه «خصائصها الجمالية»، فإنّ المشكلة الأساسية لدى هذه الجماعات هي أنّها تتماهى تماهياً شديداً مع دولتها، غير مدركة أنّ «الهوية الرئيسية، الرسمية جداً، والقوية والقهرية هي الدولة بحدودها، ورسومها، وأحزابها الحاكمة وسلطاتها». ولن نعلّق هنا على المعنى ذي الحدّين الذي تحمله كلمة «رسوم»، إلّا أنّ قيام فلسطينيّ بلا دولة، فلسطيني دائم التوق لأن تكون له دولة خاصة به، بوصف الدولة ـ *كلّ* دولة؛ الدولة *بوصفها كذلك* ـ بأنّها

«هوية قهرية» هو أمر يدلّ على تناقض أشدّ إيلاماً من أن يحتمل التعليق عليه. وإنه لمن الجدير بالذكر هنا أن رأس المال متعدد الجنسيات يعبّر عن هذا الاعتراض بالتحديد إزاء الدول ذات السيادة في آسيا وأفريقيا: حيث يعترض على أنَّ لهذه الدول حكوماتها، ورسومها الجمركية، وحدودها، وما إلى ذلك، مما يعوق تحرك رأس المال والسلع بحريّة.

أمّا الثمن الذي يُدْفَع لقاء عدم امتلاك التاويل والانغلاق ضمن حدود البلدان الآسيوية والإفريقية ورسومها فلا يقتصر على الإخفاق في تبينّ شخص عبقري عند رؤيته - وهو سلمان رشدي في هذه الحالة - بل يتعدّاه إلى أنَّ الأدب الذي يُنْتَج ضمن تلك الحدود يكون محكوماً عليه هو نفسه بأن يظلَّ متدنّياً إلى أبد الآبدين:

أَحْسَب أنَّ من الخطأ أن نحاول تبيان أنَّ الآداب «الأخرى» في أفريقيا وآسيا، بارتباطها الدنيوي الواضح بالسلطة والسياسة، يمكن أن تُدْرَس على نحوٍ مُحْتَرَم، أي كما لو أنها رفيعة، في حقيقة الأمر، ومستقلّة ومُرْضِيَة جمالياً شأن الآداب الفرنسية، أو الألمانية، أو الإنجليزية. إنَّ فكرة البشرة السوداء في قناع أبيض لم تعد فكرة مفيدة وجليلة في الدراسة الأدبية شأنها في السياسة. فالمضاهاة والمحاكاة لا تمضيان بالمرء بعيداً أبداً.

من المؤكّد أن ف. س. نايبول لم يطلق أبداً حكماً أشدّ إدانة من هذا الحكم. والعبارة الأساسية هنا هي، من غير شكّ، عبارة «على نحوٍ محترم»؛ فالبشر الذين ينتجون أدباً في آسيا وأفريقيا ضمن حدودهم الخاصة وتبعاً لـ «رسومهم» الخاصة ليسوا جديرين بالاحترام، لأنهم أشخاص مُقَلِّدون ومُحَاكون. وبخلاف ذلك تماماً، فإنه يُقَال لنا - على لسان صاحب *الاستشراق* وليس على لسان سواه - أنّ «الآداب الفرنسية، والألمانية، والإنجليزية» تتّصف لا بأنّها «رفيعة» وحسب بل بأنها «مستقلة ومُرْضِية جمالياً» أيضاً. والحال، أنّ الإرضاء أو الرضى هو مسألة شخصية بلا شكّ، لكن من الممكن

أن نتساءل: «مستقلّة» عن ماذا؟ فالمسألة برمّتها في *الاستشراق*، كما يخطر على الذهن، هي أنّ هذه الآداب *ليست* مستقلّة؛ وأنّها متورطة في الكولونيالية ذلك التورط الذي يحول دون أن نتكلّم عليها بصورة رئيسة بلغة الجماليات «الرفيعة».

كلّ هذه الضروب من المحاكاة (الآداب الإفريقية والآسيوية) وكلّ هذه الهويات القهرية (الدولة، بالتأكيد، إنما الأمّة أيضاً، والجنس، والطبقة) يجب تركها في الخلف. وما إنْ تُسقَط مثل هذه الأشياء، حتى يمكن لشغل الأدب الفعلي أن يبدأ:

> *قارئ الأدب وكاتبه... لم يعودا بحاجة لأن يقيّدا نفسيهما إلى صورة الشاعر أو الباحث المنعزل، الآمن، المستقرّ، القومي في الهوية، أو الطبقة، أو الجنس، أو المهنة، بل يمكنهما أن يفكّرا ويجرّبا مع جينيه في فلسطين أو الجزائر، مع الطيب صالح كشخص أسود في لندن، مع جامايكا كينكايد في العالم الأبيض، مع رشدي في الهند وبريطانيا، وهلمجرا... وإذا ما كان لنا أن نقتبس تعليقاً أطلقه أورباخ في واحدة من مقالاته الأخيرة، فإنّ وطننا الفيلولوجي هو العالم، وليس الأمّة ولا حتى الكاتب الفرد.*

نادراً ما يقع المرء في هذا النصف الثاني من القرن العشرين على مثل هذه النصيحة التي لا تعرف التردد أو الارتباك والتي مفادها أنّ العالم، خاصةً «الشرق» ـ فلسطين، الجزائر، الهند ـ بل وجميع الأعراق، أبيضها وأسودها، ينبغي أن *يُستَهلَك* في شكل قصص هذا العالم المتوافرة في مكتبات البلدان المتروبولية؛ حيث الشرط لأن يصبح المرء هذا المستهلك المثالي هو، بالطبع، أن يتخلّص من الهويات الثابتة، هويات الطبقة والأمّة والجنس. هكذا يُثمِّر التمكّن لدى قارئ الأدب، المتضلّع تماماً من ضَرْب من ضروب الجغرافيا الإمبريالية. وكلّ ما يبدو أنّه قد تغيّر منذ أن أطلق أورباخ تلك النصيحة، باسم الفيلولوجيا، هو أنّ لندن ذاتها ـ بريطانيا،

العالم الأبيض - قد غدت موضوعاً للاستهلاك بين موضوعات أخرى، شأنها شأن الهند وعلى المستوى ذاته تماماً. تلك هي الجغرافيا الإمبريالية الخاصة لا بالمرحلة الكولونيالية بل بالرأسمالية المتأخِّرة[22]: السلعة تحرز الكونية، وينشأ سوق كوني عبر الحدود القومية والرسوم المحلية، والتجارة البيضاء تعيد ضمّ التجارة السوداء.

حين يبلغ النقد الثقافي هذا الحدّ من التقارب مع السوق الكوني، يمكن القول إنّه لا يعود مميَّزاً من الصنمية السلعية.

IX

هكذا يعود المرء، على نحوٍ محتوم، إلى مسألة الماركسية. ففي مقالة «النقد العلماني»، التي تمثّل عَرْضاً لموقف إدوارد سعيد النظري الأساسي ومدخلاً لكتابه *العالم، النص، الناقد* في آن معاً، يقول سعيد:

... قد يبدو أنني ماركسيّ بصورة غير معلنة، خشية فقدان الاحترام...

... بالنسبة للمسألة المهمّة المتعلّقة بالموقع النقدي، وعلاقته بالماركسية، أو الليبرالية، أو حتى الفوضية، لابدّ من القول إنّ النقد المقيَّد مسبقاً بلصاقات مثل «الماركسية»، أو «الليبرالية» هو، في نظري، ضَربٌ من الإرداف الخُلْفي الذي يجمع لفظتين متناقضتين... وإذا ما كانت النتيجة النهائية لـ «القيام» بالنقد الماركسي أو الكتابة الماركسية تتمثّل في الوقت الراهن بالإعلان عن انحياز سياسي، إلّا أنّها تتمثّل أيضاً بوضع المرء نفسه، إذا جاز التعبير، خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في

---

(22) *الرأسمالية المتأخّرة*، Late Capitalism، مصطلح يستخدمه المفكّر والناقد فريدريك جيمسن لوصف الرأسمالية في مرحلتها الحالية، الأحدث والأقرب عهداً، والتي يرى أنّ ما بعد الحداثة تشكّل منطقها، كما يشير عنوان أحد كتبه الشهيرة.

هذه الدنيا وخارج قَدْرٍ كبيرٍ من الأشياء الجارية في ضروبٍ أخرى من النقد.

ولكن لنفترض أنَّ ما يكتبه الماركسيون لم يكن متحيّزاً ولا يمكن الحطّ من قَدْره مسبقاً بوصفه «قياماً»، بين أقواس؛ ولنفترض أيضاً أنَّ الماركسية ذاتها، حين تُسْتَخْدَم إلى جانب النقد، لا يمكن أن تُوسَم بالطريقة ذاتها ولا أن تُوصَف بأنّها «لصاقة»، ألا يمكن عندئذٍ أن نواجه المشكلة مباشرةً؟ ولن أطرح مشكلة «فقدان الاحترام»، لأنها مشكلة شخصية على الدوام ومسألة شديدة الحساسية تالياً، مع أنّه عليَّ أن أعترف بأنني لا أستطيع أن أتمالك نفسي عن التنكير بذلك المقطع الذي سبق أن أوردته قبل قليل، حيث يعلن إدوارد سعيد أنَّ تلك «الآداب «الأخرى»» في أفريقيا وآسيا، لا يمكن أن تُقْرَأ «*على نحوٍ مُحْتَرَم*» وأن توضع على قدم المساواة مع الآداب الأوروبية.

وعليَّ أيضاً أن أشير إلى بعض المشكلات الأخرى. ومنها تلك المشكلة التي يخلقها المرء لنفسه فيما يتعلّق بتماسك فكره حين يرفض الاعتراف بتلك الواقعة بالغة الأهمية والمتمثّلة بأنَّ غرامشي كان مناضلاً شيوعياً، على نحوٍ يجعل كلمة «ماركسي» كلمةً تصف وصفاً سديداً كلّ السداد طبيعة ما كان يقوم به، وكذلك حين يحاول أن يزعم، بدلاً من ذلك، أن غرامشي لم يكن سوى جوليان بندا آخر، أو ماتيو أرنولد آخر. ومن تلك المشاكل أيضاً مشكلة قبول قَدْرٍ بالغ الضخامة من الإيديولوجيا الأميركية السائدة حين يعطي المرء لنفسه حقّ استخدام مصطلح «النقد العلماني» عنواناً لفصل من كتاب؛ وحين يمكنه أن ينصح بـ «النقد المعارض»؛ وحين يمكنه أن يسبّح بحمد جحا لأنّه «كاتب ما بعد بنيوي» ـ وبعبارة أخرى، حين لا يكفّ عن الرجوع إلى تلك الممارسة الشائعة المتمثّلة بوضع كلمتين معاً بغية تحديد نَسَب موقف نظري وسياسي من بين جميع أنواع الحالات الأخرى ـ لكنه يعلن أنَّ استخدام كلمة «الماركسي» إلى جانب كلمة «النقد» هو ضَرْبٌ من «الإرداف الخُلْفي» الذي يجمع

لفظتين متناقضتين. ما الذي يمنع المرء من أن يضيف كلمة «الماركسيّ» ـ ليس لصاقة «الماركسي»، بل كلمة «الماركسي» ـ على نحوٍ ثابت، ودون أقواس، إلى كلّ ما كتبه جورج لوكاش بعد أن غدا ماركسياً، ثمّ يحاول بعد ذلك أن يقلّب الفكر في ماركسيته هو، ماركسيته *الخاصة* إذا ما كانت لديه أيّة ماركسية، الماركسية *على وجه العموم*؟ أيّة قدسية أو حرمة هي التي تُعْزَى إلى كلمة «النقد» هذه، والتي ترتفع إذا ما لحقت بها كلمة «المعارض» أو «الدنيوي»، لكنها تتلوث وتتدنّس بكلمة «الماركسي»؟

والحقّ أنّ القضية الأكبر هي قضية إرادة المرء ـ أو عدم إرادته ـ أن يضع نفسه «خارج قَدْرٍ كبيرٍ من الأشياء الجارية في هذه الدنيا». إنّ الألم الذي تشتمل عليه أيّة حياة أخلاقية يتمثّل في أنّ جميع الروابط الأساسية، والالتزامات، والمواقف السياسية الثابتة، تقتضي من المرء أن يكفّ عن الرغبة، النهمة، في كلّ ما هو متاح في هذه الدنيا؛ أي أن يتعلّم أن يُنْكر على نفسه بعض الملذّات، والمكافآت، وضروب الاستهلاك، بل وبعض الالتزامات من أنواع معينة. ولابدّ أنّ إدوارد سعيد قد علّم هذا لنفسه عبر معاداته الثابتة للصهيونية. فلماذا تُستثنى الماركسية من ألم الاختيار، وبهجته؟ والأحرى، لماذا تُقْرَن الماركسية وحدها بألم الاختيار وحده، لكنها لا تُقْرَن ببهجته أو ضرورته الأخلاقية؟ هل يمكن للعلماني والمتدين، بل للصهيوني والمعادي للصهيونية، أن يتقاسما على نحوٍ محترم بالمثل تلك الجغرافيا الإمبريالية وذلك الاستهلاك لـ «قَدْرٍ كبيرٍ منَ الأشياء»، في حين أنّ التقبّل الأساسي للموقف الماركسي، مع كلّ ما يستتبعه ذلك، وحده الذي يقتضي إنكاراً للذات لا يطاق؟

شأن كلّ المواقف السياسية القابلة للحياة والنمو على الصعيد الأخلاقي، فإنّ الموقف الماركسي أيضاً يوصد الباب أمام احتمالات معينة ويفتحه أمام أخرى. وباختياره مثل هذا الموقف، فإنّ المرء يختار الانغلاق بلا شكّ لكنه يختار الاحتمال والإمكانية أيضاً. وتحذير إدوارد سعيد ـ الذي هو تحذير لنفسه أيضاً ـ من أنّ اختيار

الماركسية يقتضي من المرء «وضع نفسه خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء» إنَّما يشير إلى جرد ممكن بضروب التخلي أو الإنكار؛ إنّه لمن المؤسف ألّا يكون إدوارد سعيد قد قلّب فكره فيما أمكن للماركسية أن تجعله ممكناً، وفيما يخسره المرء فعلاً حين يضع نفسه *داخل* كثيرٍ من الأشياء. فحين يكون للمرء منفذه إلى «قَدْر كبير من الأشياء»، ذلك يعطيه على الدوام إحساساً بالوفرة، والتسيّد، والغنى، والاختيار، والحرية، والتبحّر، واللعب. لكن قراراً من ذلك النوع الذي يتّسم بتجاذباتٍ وإجراءات منطوية على ضروب من الحذف والشطب والذي يزعج فكر إدوارد سعيد هو قرار يقتضي إلغاء بعض المواقف، والقيام باختيارات معينة، والتخلي عن بعض ذلك «القَدْر الكبير من الأشياء».

II

ماركس والهند: توضيح

ثمّة تراث ضخم وقديم من النقد الثقافي الذي يتناول قضايا الإمبراطورية وكذلك استخدامات الأدب وصناعة المعرفة التي تولّد الإيديولوجيات الإمبريالية سواء من أجل الاستهلاك المحلي داخل البلدان المتروبولية أم من أجل التصدير إلى التشكيلات التي تسيطر عليها الإمبريالية، هذا إنْ لم نتحدث عن تورّط كتّاب معينين، وباحثين معينين، وفروع علمية معينة. وبعبارة أخرى، فإنّ مدوّنة الأعمال التي تتناول الإمبريالية الثقافية هي مدوّنة وافرة وغزيرة إلى حدٍّ بعيد. وحتى حوالي منتصف السبعينيات من القرن العشرين، كان معظم ذلك البحث قد أُنْتِجَ من قِبَل أناسٍ كانوا إمّا ماركسيين هم أنفسهم أو مهيّئين تماماً لتقبّل ما لديهم من ضروب الألفة والتوافق مع المواقف الماركسية في قضايا الاستعمار والإمبراطورية؛ ولانزال نجد إلى اليوم أعمالاً مفيدة جداً من هذا النوع. أمّا ضمن البحث السائد، فقد تمثّلت الطريقة المعتادة في تهميش مثل هذه الأعمال إمّا بتجاهلها تجاهلاً مطلقاً أو بوصفها بأنّها ساذجة ودعائية. وكقاعدةٍ، فإنّ صرف الناقد ما بعد البنيوي أنظاره عن مثل هذه الأعمال وتجاهلها هو صارخ بالمثل، على الرغم من تغيّر المفردات المستخدمة. فبدلاً من استخدام كلمات مثل «ساذجة» أو «دعائية»، صرنا نجد من يقول إنَّ الأعمال من هذا النوع وضعيّة إلى حدٍّ بعيد، وملوّثة كثيراً بالتجريبية، والتاريخانية، وإشكاليات الواقعية وقابلية التمثيل، والإيمان الميتافيزيقي بالأصول، والفاعلية، والحقيقة.

ومما يُسَجَّل لإدوارد سعيد أنّه دفع مسألة الإمبريالية الثقافية إلى قلب الجدالات الأدبية الجارية في الجامعة المتروبولية بطرحه لها بمصطلحاتٍ لقيت قبول تلك الجامعة. حيث أمكن لقطاعات من اليمين أن تواصل هجومها عليه، على ذلك النحو الصاخب الضاجّ، إنّما مع تسليم الاتجاه الليبرالي السائد بأنه يعرف سبيتزر الخاص به وأورباخ الخاص به بقدر ما يعرفهما هذا الاتجاه، وبأنّه ليس «دعائياً» بالتأكيد على النحو الذي كان عليه في العادة راديكاليو الستينيات من القرن العشرين. فواحد من إسهامات إدوارد سعيد البارزة التي قدّمها لليسار الأميركي يتمثّل في واقع الأمر في أنّه قد علّم هذا اليسار، ربما أكثر ممّا علّمه أيّ شخص آخر، كيف يقيم جسوراً بين الاتجاه الليبرالي السائد والنظرية الطليعية. ولقد كان تبحّر إدوارد سعيد مصدر قوة كبيرة، مع أنّ من كتبوا من موقع ماركسي لم يكونوا جميعاً أقلّ تبحّراً بالضرورة. ومن المؤكّد أنّ ثمّةَ بلاغة، وأسلوباً. لكن الملمح البارز، الذي يشكّل أساس التجاذبات جميعاً، هو معاداة الماركسية وبناء جهاز نقديّ كامل للدفاع عن نوعٍ ما بعد حداثيّ من مناهضة الكولونيالية. وفي هذا من المؤكّد أنّ إدوارد سعيد كان من بين الأوائل، ومُطْلِقاً لاتجاهات. ولطالما كان التراث الماركسي معادياً للإمبريالية ذلك العداء الواضح، أمّا التراث النيتشوي فليس لديه مثل هذه المزايا. لكن ما يتكشّف الآن هو أنّ ماكان خاطئاً - ليس لدى المثقفين النيتشويين بل لدى مناهضة الإمبريالية ذاتها - هو هذه الفكرة على وجه التحديد. فقد كان من *المفترض* بمناهضة الإمبريالية أن تكون نيتشويةً وإنْ صارت الآن بحاجة إلى إنجاز بعض التطور النظري.

وبغية تدعيم الأطروحة التي مفادها أنّ الماركسية ليست أكثر من «سرد عن أنماط الإنتاج» وأنّ معارضتها للكولونيالية غارقة في «أسطورة التقدم» الوضعية التي تقدّمها الماركسية، فإنّ من الملائم كثيراً وعلى الدوام إيراد مقطع صحفي أو اثنين من المقالتين

السريعتين، الأولى والثالثة، اللتين كتبهما ماركس عن الهند لصحيفة *النيويورك تريبيون* في العام 1853 واللتين كثيراً ما تُقْتَطَفان ويُسْتَشْهَد بهما حول هذا الموضوع: «الحكم البريطاني في الهند» و«النتائج المستقبلية للحكم البريطاني في الهند». واقتباس إدوارد سعيد ذلك المقطع الأشدّ اقتباساً، ذلك المقطع الشهير الذي يتحدّث فيه ماركس عن «أداة التاريخ اللاواعية»(*)، هو أمر متوقَّع، وما من دليل في *الاستشراق* على أنَّ ما توصّل إليه سعيد من اعتبار هذا المقطع مُمَثِّلاً لفكر ماركس في هذا الصدد قد جاء بعد شيء من الانكباب على كتابات ماركس الكثيرة وبالغة التعقيد حول الكولونيالية بحدِّ ذاتها وحول الالتقاء والمواجهة بين المجتمعات اللارأسمالية والمجتمعات الرأسمالية. ولا شكَّ أنَّ هذا ينسجم مع طريقة إدوارد سعيد المتعجرفة المميّزة التي يتعامل بها مع الكتّاب والمقبوسات التي يوردها، إلّا أنَّ الأمر يكتسب هنا مرجعية إضافية يستمدّها من واقعة أنَّ مثل هذه الطريقة في التعامل مع كتابات ماركس عن الكولونيالية قد غدت الآن إجراءً بالغ الشيوع. حيث تتضافر *العجرفة* بطرائق لافتةٍ كثيراً مع اللامبالاة ـ وربما الجهل ـ حيال الكيفية التي نظرت بها أبحاث المؤرّخين الهنود الأساسيين، قبل اختراع راناجيت جحا، إذا جاز التعبير، إلى القضايا المعقّدة التي طرحتها كتابات ماركس الملغزة عن الهند. لكأنَّ ما تقضي به هذه *العجرفة* هو أنَّ كتابات ماركس عن الهند وكذلك ما قالته الأبحاث الهندية عن هذه الكتابات ليست جديرةً حقّاً بأيّة معرفة مفصّلة؛ بل أنَّ قضية الأبحاث الهندية في هذا المجال لم تُطْرَح أبداً في حقيقة الأمر، ولو بإشارةٍ من بعيد. وهذا ما يلفت الانتباه أيضاً. فمما يخطر على الذهن أنّه إذا ما كانت بعض الآراء «الاستشراقية» حول

(*) انظر الاستشراق، ص 153 ـ 157.
حيث يَرِدُ في هذه الصفحات مقبوس سعيد من ماركس ومعالجة سعيد له وتعامله معه.

الهند محلّ شكّ وتساؤل، فإنَّ المكان الواضح للبدء بالبحث عن مناقشة لذلك «الاستشراق» قد يكون بالفعل تلك الكتابات التي كتبها على وجه التحديد أولئك المؤرّخون الهنود المناهضون للإمبريالية الذين عنوا كثيراً ببنية المجتمع الهندي ما قبل الكولونيالي وتبايناته عن أوروبا في تلك المرحلة، أولئك المؤرّخون الأجلّاء بكلّ المقاييس، كما يمكن أن أضيف.

لا أريد في هذا الفصل أن أناقش قضية كتابات ماركس عن الهند بكلّيتها، أو أن أقوم بمراجعة للجدالات الهندية الكثيرة ذات الصلة بهذا الموضوع؛ فكلّ ذلك أبعد عن المدى الذي يصله سجالي الحالي. ما أريده، بخلاف ذلك، هو أن أتفحّص طريقة إدوارد سعيد المقتضبة في التعامل مع هذه المسألة المعقدة والخلافية إلى حدٍّ بعيد، وأن أوجز شيئاً من الخلفية المحدودة التي تضع كتابات ماركس الصحفية في نصابها الصحيح، وأن أورد من ثمّ بعض الآراء التي يمكن اتّخاذها كنماذج تمثيلية للتيارات الأساسية في التاريخ الهندي المناهض للكولونيالية، وذلك لكي أبينّ تلك الواقعة اللافتة المتمثّلة بأنّ فهم إدوارد سعيد مناقض تماماً لما اعتاد المؤرّخون الهنود على قوله حول هذه المسألة. ومثل هذا التوضيح هو أمر ضروري لأنّ موقف إدوارد سعيد في هذا الأمر هو موقف مرجعيّ وناقد في آنٍ معاً، في حين أنّ الإجراء الذي يتّخذه في تناوله لماركس هو إجراء شائع، كما رأينا في حالة أسخيلوس ودانتي في الفصل السابق: فهو ينتزع مقطعاً معيناً من سياقه، ويقحمه في الأرشيف الاستشراقي دافعاً إيّاه في اتجاهات مختلفة، بل ومتناقضة.

إنّ القسم الأكبر من كتاب *الاستشراق* الذي يضمّ تعليقات إدوارد سعيد على ماركس هو قسم يُعنى في حقيقة الأمر برحّالة أدباء إنجليز وفرنسيين أتوا إلى الشرق الأدنى، إدوارد لين، نرفال، فلوبير، لامارتين، برتون، وسواهم. وظهور ماركس بين هذه الثلّة

هو أمر مثير للدهشة والعجب، لأنّه لم يكن «أديباً» بذلك المعنى، ولم يرحل أبداً إلى أيّ مكان أبعد من جنوب فرنسا. وهذه التفرقة هي تفرقة مهمّة لأنَّ ثيمة هذا القسم من كتاب *الاستشراق* هي *الوثيقة والشهادة* وقد تمّت استعادتهما على هيئة كتب الرحلات المصوَّرة، والقصص، والشعر الغنائي، والمعارف اللغوية، التي تقول: «كنتُ هناك، ولذلك فإنني أعرف». ومن الواضح أنَّ ماركس لم يطلق مثل هذه المزاعم. ومع ذلك فإنَّ إدوارد سعيد يورد ذلك المقطع بالغ الشهرة لماركس:

والآن، وعلى الرغم من الاشمئزاز الذي لابدّ أن تثيره في المشاعر الإنسانية رؤية تلك المئات من التنظيمات الاجتماعية البطريركية الكادحة والبعيدة عن الأذى وهي تُفكّك وتَحَلّ إلى وحداتها، ويُلْقَى بها في بحر من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه ذلك الشكل القديم الذي عرفوه من الحضارة ووسائل عيشهم التي ورثوها، لا ينبغي أن ننسى أنّ هذه الجماعات القروية الرعوية، مهما بدت مسالمة وبعيدة عن الأذى، قد كانت على الدوام ولاتزال الأساس الصلب للاستبداد الشرقي، وأنّها حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً للتطيّر لا تبدي أيّة مقاومة، ومستعبدةً إيّاه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدة إيّاه من كلّ عَظَمة ومن الطاقات التاريخية جميعاً...

صحيحٌ أنَّ إنجلترا، في تسبّبها بثورةٍ اجتماعية في الهندستان، لم تكن مدفوعةً إلّا بأقذر المصالح، وأنّها كانت حمقاء في الطريقة التي فرضت بها هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحقّ. فالسؤال هو، هل تستطيع البشرية أن تحقّق مصيرها دون ثورة جذرية في وضع آسيا الاجتماعي؟ وإذا ما كان الجواب بالنفي، فإنّه مهما تكن الجرائم التي يمكن أن تكون إنجلترا قد ارتكبتها، فإنَّ هذه الأخيرة هي أداة التاريخ اللاواعية في إحداثها تلك الثورة.

والآن، من الصحيح والواضح أنَّ الكولونيالية لم تجلب لنا ثورةً[*]. وما جلبته لنا هو، على وجه الدقّة، حلٌّ انتكاسيٌّ وغير ثوريّ لأزمة مجتمعنا التي عبّرت عن نفسها، في القرن الثامن عشر، من خلال ركود فعلي في التكنولوجيات والإنتاجيات، وكذلك من خلال حروب مناطقية وسلالية متواصلة ومدمّرة حالت دون قيام تحالف حيّ في وجه القوة الكولونيالية المعتدية. وبالمثل، فإنَّ من الصحيح بلا ريب أنَّ صورة آسيا بوصفها مكاناً «خاملاً»، وثابتاً لا يتغيّر، قد كانت جزءاً من رؤية العالم الموروثة في أوروبا القرن التاسع عشر، وأنَّ هذه الصورة قد قوبلت بالترحاب من رجالات التنوير مثل هوبز ومونتسكيو؛ كما أنَّ من الصحيح أيضاً ـ على الرغم من أنَّ إدوارد سعيد لا يقول ذلك ـ أنَّ صورة ما دُعِيَ بالجماعة القروية الهندية المكتفية بذاتها والتي نجدها لدى ماركس هي صورة مستمدّة من هيغل، بصورةٍ تكاد أن تكون حرفية. كلّ ذلك

(*) إنَّ بعض الإدراك لهذه الواقعة بين أقسام من الإنتلجنسيا الهندية ذات التعليم البريطاني هو في الحقيقة أمر قديم قِدَم الكولونيالية ذاتها، وبذلك فإنّه سابق على ماركس. ولانتقادات التوطين البريطاني ونظام الريع نجدها لدى راموهون روي وزملائه. انظر، على سبيل المثال، مقالة راموهون، «أسئلة وأجوبة عن نظام الريع في الهند»، المكتوبة عام 1832، والمنشورة في *أعمال راموهون روي المكتوبة بالإنجليزية*، المجلد 3 (كالكوتا 1947). أمّا كتاب بيبان تشاندرا *نشوء القومية الاقتصادية وتناميها في الهند* (نيودلهي 1966) فيمثّل خلاصة مقنعة للانتقادات التي وُجِّهَت لسدّ بريطانيا الطريق أمام الصناعة والتمويل الهنديين وذلك بين مثقفين ومقاولين ترعرعوا في ظلِّ العام 1857. ولقد تراكم قَدْرٌ هائل من الأدلة والشواهد المقنعة على ما دعوته بحلّ الكولونيالية غير الثوري للأزمة الهندية منذ ذلك الطور الباكر. وبين الأبحاث الحالية، انظر خاصةً عمل أ.ك. باغتشي المميّز حول طبيعة الاستثمارات الخاصة، ونزع عملية التصنيع والتشوّهات البنيوية في الاقتصاد الكولونيالي، وذلك، من بين كتابات أخرى، في كتابه *الاستثمارات الخاصة في الهند 1900 ـ 1935* (كيمبرج: مطبوعات جامعة كيمبرج، 1972) وكذلك في مقالاته المعنونة «نزع عملية التصنيع في الهند في القرن التاسع عشر: بعض المضامين النظرية»، المنشورة في *Journal of Peasant studies* كانون الثاني 1976 و«الكولونيالية وطبيعة المشروع «الرأسمالي» في الهند»، المنشورة في الكتاب الذي حرّره غانشيام شاه بعنوان *التطور الرأسمالي: مقالات نقدية* الصادر في بومباي عن Popular Parkashan، 1990.

مكرور بالنسبة لليسار، وكرّره بيري أندرسون مرّة أخرى في كتابه *أصول الدولة الاستبدادية* (1975)، الذي وزّع على نطاق واسع في الوقت الذي لم يكن فيه *الاستشراق* سوى مسوّدات. وإسهام إدوارد سعيد لا يتمثّل في أنّه قد أشار إلى هذه الوقائع (حيث ألحّ بدلاً من ذلك، وبطريقة النقد الأدبي، على غوته والرومانسيين) بل يتمثّل في أنّه قد صاغ بلاغة الإهمال وصرف النظر، كما سوف نرى في الحال.

وعلاوةً على ذلك، فإنّ ما من متّسع في هذه البلاغة لمزيدٍ من ضروب التعقيد في فكر ماركس. ذلك أنّ من الصحيح بالمثل أنّ شجب ماركس للمجتمع ما قبل الكولونيالي في الهند ليس أشدّ حدّةً من شجبه لماضي أوروبا الإقطاعي، أو لضروب الحكم الملكي المطلق، أو للبرجوازية الألمانية؛ فمقالاته عن ألمانيا ترشح بالاشمئزاز(•). وتعليقاته المباشرة على قوّة نظام الطوائف المغلقة في القرية الهندية - التي «حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً للتطيّر لا تبدي أيّة مقاومة، ومستعبدةً إيّاه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدةً إيّاه من كلّ عظمة ومن الطاقات التاريخية جميعاً» - هي، من جهة أولى، ضروب فعلية من إعادة سبك تعليقاته على الفلاحين الأوروبيين الغارقين في «بلاهة الحياة الريفية» كما أنّها تنكّر المرء، من جهةٍ ثانية، بمدىً كامل من السياسات والكتابات الإصلاحية الهندية، التي تواصلت عبر قرون عديدة لكنها ازدادت حدّة في القرن العشرين، والتي لطالما اعتبرت نظام الطوائف المغلقة نظاماً خالياً من الإنسانية تماماً - «أداة شيطانية لقمع الإنسانية واستعبادها»، كما يقول أمبيدكار في

(•) هذه النقطة تحديداً - وهي أنّ ماركس قد أبدى اشمئزازاً مماثلاً تجاه البنى السابقة على الرأسمالية الأوروبية وغير الأوروبية - كانت قد أثيرت أولاً في ردّ المفكّر السوري صادق جلال العظم على إدوارد سعيد، في مقالته المعنونة «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، المنشورة في العدد (8) من مجلة Khamsin (لندن: مطبوعات إيثاكا، 1982).

تصديره لكتاب *المنبوذون* ـ يحطّ من قَدْر الفلاحين الهنود ويستنزف طاقاتهم، دع عنك الطوائف الوضيعة «المنبوذة». وبالمقابل، فإنّ السؤال الذي يطرحه ماركس قرب نهاية ذلك المقطع ـ «هل تستطيع البشرية أن تحقق مصيرها دون ثورة جذرية في وضع آسيا الاجتماعي؟» ـ قد يكون محلّ اعتراض بالنسبة للعقل ما بعد الحداثيّ نظراً لإيمان ماركس الصريح، الموروث من أرقى التقاليد التنويرية، بوحدة التحرر الإنساني، وكونيته، وإمكانيته الفعلية، لكنه ليس متولّداً بالتأكيد عن ذاك الضرب من العنصرية التي ينسبها إدوارد سعيد إلى ماركس، كما سوف نرى. ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ مثل هذه الأسئلة المحدّدة ـ هل يمكن أن يكون ثمّة تحرر إنساني دون تحرر آسيا؟ أيّ تحول ينبغي أن يحدث ضمن المجتمعات الآسيوية لكي يغدو ذلك التحرر ممكناً؟ ـ قد طُرِحَت مراراً وتكراراً في قرننا هذا: خاصةً في الصين، وكوريا، وبلدان الهند الصينية، إنّما أيضاً في تلك المشاريع الثورية التي هُزِمَت منذ سنوات كثيرة مضت ولم يبق منها سوى الذكرى (في مالايا، وأندونيسيا، والفيليبين، والهند).

سأعود إلى قضية الصوابية، أو عدمها، في حكم ماركس. (فالآن، وبعد التجربة التاريخية التي صنعتها بريطانيا في واقع الأمر، من الذي يمكن أن يكون *راغباً* في مثل هذا النوع من «أداة التاريخ اللاواعية»؟) لكن القضية الأولى، مرّةً أخرى بالمصطلحات الفوكوية التي أشاعها *الاستشراق*، هي القضية المنهجية: أيّ نمطٍ من الفكر، أيّة ممارسةٍ خطابية هي التي تضفي الشرعية على قول ماركس؟ إنّ إدوارد سعيد يضع ذلك في «الاستشراق»، بالطبع. وما أراه من جهتي هو أنّ الحدّة المفرطة في تلك الضروب من الإدانة إنما تنتمي إلى إشكالية نظرية ـ أو إلى «خطاب»، كما يقول إدوارد سعيد ـ مختلفة كلّ الاختلاف. ففكرة أن تلعب الكولونيالية دوراً تقدمياً معيناً هي فكرة ترتبط، في عقل ماركس، بفكرة الدور التقدمي الذي يمكن أن تلعبه الرأسمالية ذاتها، بالمقارنة مع ما سبقها، سواء

داخل أوروبا أم خارجها. وفي هذا السياق، فإنَّ أيّة محاولة لتصوير ماركس كنصير متحمّس للكولونيالية عليها بصورةٍ منطقية أن تصوّره كمعجبٍ بالرأسمالية أيضاً، تلك الرأسمالية التي أراد لألمانيا أن تنجزها، بأسرع ما يمكن. كما أنّ فكرةَ مجتمعٍ كولونيالي يولّد تطوراً رأسمالياً سريعاً هي فكرة ترتبط أيضاً، فيَ عقل ماركس، بالتجربة الأميركية الشمالية. ففي الوقت الذي كان ماركس يكتب فيه تلك القطع الصحفية المشهورة كثيراً عن الهند، أي في خمسينيات القرن التاسع عشر، كان لايزال أمام استعمار أفريقيا الكامل سنوات عدّة لكي يتمّ، ومع أنَّ هذه السيرورة في آسيا عموماً - وفي الهند على وجه الخصوص - كانت أشدّ تقدماً، فإنّه لم تكن هنالك ثمّة تجربة استعمار ناضج في هاتين القارتين لكي يتمّ استخلاص دروسها وعبرها؛ فالعواقب طويلة الأمد المترتبة على استعمار هذا الجزء الخاص بنا من العالم استعماراً كاملاً كانت لاتزال مسألةُ محلّ تأمّل وتفكر. فراموهون نفسه، وقد استغرق في أردأ أنواع التأمّل والتفكّر، راح ينصح بتوطين المزارعين البريطانيين وإدخال رأس المال البريطاني إلى الاقتصاد الهندي، بغية تدعيم «الرسالة البنّاءة» التي تحملها الكولونيالية البريطانية، وذلك قبل حوالي ثلاثين عاماً من إطلاق ماركس عمومياته تلك. وبعبارة أخرى، ومن وجهة النظر التاريخية، فإنَّ كتابات ماركس حول العواقب المحتملة للكولونيالية البريطانية في الهند ليست كتابات نظرية بل كتابات تخمينية وتأملية.

وما أعطى هذه التأمّلات ميلها التقدمي المحدَّد، بصرف النظر عن ذلك الإيمان الوضعي بدور العلم والتكنولوجيا التقدمي على الدوام، هو تجربة الولايات المتحدة، حيث راح ينبثق مجتمع رأسمالي قوي انطلاقاً من دينامية كولونيالية متوحشة - أشدّ توحشاً، في حقيقة الأمر، من تلك التي عرفتها الهند - وكان هذا المجتمع لا يزال حتى في ذلك الحين، خلال خمسينيات القرن التاسع عشر، في سياق استكمال ثورته البرجوازية، في صورة حرب أهلية

وشيكة. كان ماركس يتساءل، على الرغم من تراخي الصراع في الهند وضعفه، أَمِنَ الممكن ألّا تسير الهند، على المدى الطويل، في الطريق الذي سارت فيه الولايات المتحدة. ولقد تولّدت فكرة «ازدراع المجتمع الأوروبي» من هذا القياس، الذي يبدو لنا الآن فانتازياً تماماً، لكن من الضروري أن نتنكّر أنَّ الفجوة في الازدهار الاقتصادي بين الهند وإنجلترا كانت أضيق في العام 1835 ممّا صارت عليه في العام 1947، عشية التخلّص من الاستعمار. وقد كان ماركس معنياً بصورة خاصة بالمفارقات التاريخية التي تَسِمُ مجتمعاتنا ما قبل الرأسمالية، ذلك الثقل الميّت الذي تلقيه الطوائف المغلقة الصلدة، والتشظي الحاد الذي يميّز كياناتنا السياسية، وأولوية المعسكر على المصنع في طراز التمدين الخاص بنا، واستنزاف الحِرَفيّة أو الصناعة الماهرة المدينية ـ نتيجة ضروب الاستيلاء المباشر وكذلك نتيجة عجز هذه الحِرَف عن إيجاد أسواقٍ لها في الريف ـ فضلاً عن تشوهات أخرى مماثلة في تطور الهند في القرن التاسع عشر، ذلك أنَّ ماركس كان يرى إلى هذه التشوّهات على أنّها عقبات في الطريق المفضي إلى ثورة برجوازية حقّة. ومن الضروري أن نبقي في أذهاننا هذه التعقيدات بأكملها حين نقرأ تلك القطعتين الصحفيتين، على الرغم من أنَّ فهم ماركس للمجتمع الهندي كان خاطئاً بالفعل في بعض المسائل الحاسمة؛ فمن المؤكّد أنَّ الأمل بتصنيعٍ سريع في ظلّ الكولونيالية قد تكشّف عن كونه أملاً في غير محلّه ويبدو أنَّ ماركس نفسه قد تخلّى عنه في السنوات اللاحقة. وعلى أية حال، إليكم ها هنا تعليق إدوارد سعيد الأساسي على ذلك المقطع الذي كتبه ماركس:

إنَّ كون ماركس لايزال قادراً على الإحساس بشيءٍ من شعور المشاركة، وعلى التماهي ولو قليلاً مع آسيا الفقيرة، إنما يشير إلى أنَّ شيئاً ما قد حدث قبل أن تتغلب الملصقات وتطغى... لكنه لا يلبث أن يتخلّى عن كلّ ذلك ما إن يواجه رقيباً أشدّ هولاً كامناً في المفردات التي وجد نفسه مُجْبَراً على استخدامها. وما

فعله ذلك الرقيب هو أنّه أوقف التعاطف ثم راح يطارده، وهذا ما ترافق مع تحديدٍ مُهَنْدَم ومصقول مفاده أنَّ هذا الشعب لا يقاسي، فهو شرقي، ولذا يَنبغي أن يُعَامَل بطرائق أخرى.... [هكذا] تبدّدت مفردات الانفعال وأذعنت لعمل الشرطة المعجمية في علم الاستشراق بل في فن الاستشراق أيضاً.

ثمة أشياء عديدة في مقطع ماركس لا يمكن الموافقة عليها ـ بالنسبة لي، على الأقل ـ بما فيها ذلك الإيمان الوضعي بمسيرة التاريخ، وسوف أعود إلى بعض تحفّظاتي الخاصة على كتابات ماركس عن الهند. إلّا أنني، على الرغم من قراءتي ذلك المقطع عدداً من المرّات لا يُحصى خلال ما يقارب العشرين عاماً، لا أزال عاجزاً عن أن أجد فيه ولو مسحة من «التحديد المهندم المصقول» العنصريّ الذي يزعم إدوارد سعيد أنّه يجده فيه: «هذا الشعب لا يقاسي، فهو شرقي، ولذا ينبغي أن يُعَامَل بطرائق أخرى». ثمّة ضَرْبٌ مختلف من العماء في ذلك المقطع، لكن العنصرية ـ والعنصرية من ذلك الطراز ـ لا وجود لها. وما يلفت الانتباه أيضاً في تعليق إدوارد سعيد هو ما يبديه من ميل طائش إلى إضفاء طابع نفساني على الأمر؛ فما أدّى إلى كتابة هذا المقطع، بحسب سعيد، لَيس حَمْلُ ماركس آراء معينة بشأن التطور التاريخي، بل حدوث شيء ما له على الصعيد *الانفعالي، والنفساني*. والأحرى أن نفكّر أنّ من الضروري أن يوضع مقطع ماركس هذا، إذا ما أردنا أن نفهم تعالقاته، إلى جانب عدد من المقاطع المستمدة من تشكيلةٍ واسعة من كتاباته، خاصةً *رأس المال*، حيث يوصف دمار الفلاحين الأوروبيين في سياق التراكم الرأسمالي البدئي بنبرات مشابهة، أقروُها على أنّها لغة *تراجيديا* غاضبة: إحساسٌ بتمزّق هائل وخسارة لا سبيل إلى تعويضها، معضلةٌ أخلاقية حيث القديم لم يَمُت بعد والجديد لم يولد بعد فلا يمكن القطع تماماً بأيٍّ منهما، إدراكُ أنَّ من يقاسي جدير بالاحترام وله عيوبه في آنٍ معاً، وكذلك إدراكُ أنَّ تاريخ الانتصارات والهزائم هو في الحقيقة تاريخ ضروب الإنتاج المادي، ثمّ، في النهاية، ومضةُ الأمل بأنَّ شيئاً حسناً يمكن أن يطرأ

على هذا التاريخ الذي لا يعرف الرحمة. إنَّ على المرء أن يكون واثقاً كثيراً بقوميته كيما يكون قادراً على تقليب الفكر في ديالكتيك هذه الصياغة التراجيدية. وهذا ما ألحَّ عليه أميلكار كابرال في مقالته الشهيرة «سلاح النظرية»، التي أطلقها أولاً ككلمة في هافانا في الوقت الذي كان يقود فيه نضال أفريقيا الجنوبية بالغ التطور ضدّ الاستعمار البرتغالي.

وتناول إدوارد سعيد لماركس هو تناول أشدّ انطباعية من أن يعود إلى أي تاريخ، غير أنّه يبدو، إذا ما كنت قد فهمته جيداً، كمن يريد التأكيد على أنَّ ماركس قد *بدأ* «بشيء من شعور المشاركة» تجاه «آسيا الفقيرة» لكنه لم يلبث أن استسلم لـ «رقيب (هو الاستشراق)... أوقف التعاطف ثمّ راح يطارده» مستبدلاً إيّاه بذلك «التحديد المُهَنْدَم المصقول». يبدو، إذاً، أنّ ماركس كان قد بدأ من مكان وانتهى إلى مكان آخر: فما يُعَاد على أسماعنا هنا يبدو على أنّه ضرب من تاريخ لحالةٍ من حالات الإذعان، أو الحصار على الأقل. وهنا، يمكن لنا أن نقتبس من رسالة كان ماركس قد كتبها لدانيلسون في العام 1881:

في الهند، ثمّة في مستودع الحكم البريطاني مضاعفات خطيرة، إنْ لم يكن انفجاراً عامّاً. فما يأخذه البريطانيون منهم في كلّ عام على صورة الريع، وأسهم سكك الحديد التي لا فائدة فيها للهندوس، ومعاشات العسكر ورجال الخدمة المدنية، ومن أجل أفغانستان وسواها من الحروب، الخ، الخ ـ ما يأخذونه منهم دون أي مقابل وبصرف النظر تماماً عمّا يستولون عليه سنوياً داخل الهند، ـ إذا ما تكلمنا فقط على قيمة السلع التي على الهنود أن يرسلوها مجاناً وسنوياً إلى إنجلترا ـ فإنّ ذلك يتعدّى ناتج الدخل العام لستين مليوناً من العمال الزراعيين والصناعيين في الهند. إنها لسيرورة دموية بالغة الإفراط(*).

(*) ماركس وإنجلز، *في الكولونيالية: مقالات من «النيويورك تريبيون» وكتابات أخرى* (نيويورك: الناشرون الدوليون، 1972)، ص339.

كُتِبَت هذه الرسالة في أواخر أيام ماركس، و«التحديد المُهَنْدَم المصقول» الذي يضعه إدوارد سعيد على لسان الاستشراق («هذا الشعب لا يقاسي - فهو شرقي») لا يبدو أنّه يحول بين ماركس وبين وصف الكولونيالية بأنّها «سيرورة دموية بالغة الإفراط»، على الرغم من «عمل الشرطة المعجمية». وبين قطعة العام 1853 التي يوردها إدوارد سعيد ورسالة العام 1881 هذه، كان ثمة أيضاً - من حيث التسلسل الزمني - التمرد العظيم في العام 1857. وليس هذا بالمكان المناسب لمراجعة التعقيدات التي ينطوي عليها تحليل ماركس لذلك الحدث، لكنّ من الجدير بالذكر أنّه وصف ذلك الحدث بـ «الثورة الوطنية» ورحّب به بوصفه جزءاً مما اعتبره جيشاناً آسيوياً عظيماً، دلّه عليه في البداية تمرد تايبنغ، ضدّ أوروبا. ومن المؤكّد أن ما قاله ماركس قد تجاوز بكثير ما قيل على لسان كامل الإنتلجنسيا الحديثة الناشئة في البنغال، تلك الإنتلجنسيا التي ظلّت مُنَاصِرَةً لبريطانيا مُنَاصَرَةً عَنيدة(•).

ولم يكن ماركس وحيداً في هذا، سواء في القسم الأول أم الأخير من حياته. فإنجلز، الذي هو من دفع ماركس إلى تلك الكتابة الصحفية أصلاً، يقول عمّا ندعوه اليوم بـ «التحرر الوطني»:

من الواضح أنّ هنالك الآن روحاً مختلفةً بين الصينيين.... فالشعب عموماً يضطلع بدور فاعل، لا بل متعصّب في الكفاح ضد الأجانب. فهم يسمّمون خبز الجماعة الأوروبية في هونغ كونغ جملةً، وبتفكيرٍ بارد تماماً... العمال المهاجرون إلى بلدان أجنبية ينتفضون ويتمردون هم أيضاً، كما لو أنّ ذلك باتفاق وتخطيط، على ظهر كلّ سفينة مهاجرة، ويقاتلون

(•) هذه المُنَاصَرَة في زمن المعركة، كان لها أن تولّد شعوراً مكتملاً تماماً بالإثم بين أفراد الجيل الأول من القوميين البنغال الذين ترعرعوا في ظلّ العام 1857. ويمكن للقارئ أن يجد تناولاً أولياً لهذه الوقائع في مقالة بينوي غوش «إنتلجنسيا البنغال والثورة» المنشورة في كتاب *التمرّد 1857* الذي قام بتحريره غوش نفسه وصدر في نيودلهي عام 1957 عن People's Publishing House.

لامتلاكها... تجّار الحضارة الذين يلقون القنابل الحارقة على مدينة لا دفاعات فيها ويضيفون الاغتصاب إلى القتل، لعلّهم يصفون النظام بالوضيع، والبربري، والشنيع؛ ولكن ما الذي يهمّ الصيني كائناً ما يكون سوى أن يُفلِح؟... لقد أدركنا على نحوٍ أفضل أنَّ هذه هي حرب Pro aris et Focis، حربٌ شعبية للحفاظ على القومية الصينية(•).

تلك عبارة راشحة بالازدراء إلى أبعد الحدود يلقيها إنجلز على المستعمرين «تجار الحضارة»! وما أرغب في التأكيد عليه هنا هو أنَّ كتابات ماركس وإنجلز ملوثّة بالفعل وفي مواضع عدّة بالتّرهات المعتادة في المركزية الأوروبية التي شهدها القرن التاسع عشر، والتصوّر العام الذي يقدّمانه فيما يتعلّق بالركود الاجتماعي في مجتمعاتنا غالباً ما كان قائماً على مواد خام لم يتمّ تفحّصها مستمدّة من التواريخ الأوروبية التقليدية. غير أنَّ أيّاً منهما، وعلى الرغم من هذه الأخطاء، لم يصوّر *مقاومة* الكولونيالية على أنّها تسير في الوجهة الخطأ؛ وهما يحتفيان بمقاومة «العامل الصيني» بتلك الإيقاعات الغنائية التي يحتفيان بها بمقاومة الكوموني الباريسي. وبصورة عامة، فإننا نجد لديهما تلك الإلحاحات ذاتها التي يوضحها كابرال على نحوٍ لا لبس فيها بعد قرن من ذلك التاريخ: لقد كان للكولونيالية، بمعنىً ما محدود وفي بعض الحالات، جانب «تقدمي»، لكن «الحفاظ على القومية» هو حقّ المستعمَر المطلق غير القابل للتصرف. أمّا بالنسبة للتاريخ الهندي، فقضية دور الكولونيالية التقدمي جزئياً كان قد لخّصه بيبان تشاندرا، مؤرّخنا الأول للفكر المناهض للكولونيالية لدى الإنتلجنسيا البرجوازية الهندية، والذي اتُّهم هو نفسه بأنّه قومي:

... معظم الكتّاب المناهضين للإمبريالية يتفقون مع ماركس. فهم جميعاً، بلا استثناء، يقبلون أنَّ الإنجليز قد أدخلوا بعض

(•) فريدريك إنجلز، *فارس والصين* (1857) ص123 ـ 124.

التغييرات البنيوية، وقد رحّب جميع أولئك الكتّاب تقريباً بهذه التغييرات.... وانتقادهم لم يكن أبداً مقتصراً أو متركّزاً بصورة أساسية على تفكيك الحكم البريطاني للنظام الاجتماعي التقليدي بل على أنَّ بناء النظام الاجتماعي الجديد قد تأخّر، وأُخبِطَ، وسُدَّت أمامه السبل. فمن ر.سي. دوت، ودادابای ناوروجي، وراناد وصولاً إلى جواهر لال نهرو، و ر.ب.دوت، لم يُدِن الكتّاب المناهضون للإمبريالية... عملياً تدمير البنية الاقتصادية السابقة على الوجود البريطاني، ما عدا بصورةٍ نوستالجية وانطلاقاً من نوع من التعاطف الذي يمكن أن يبديه أيّ شخص محترم، شأن ما أبداه ماركس، على سبيل المثال، حيال ضياع عالم «الهندي الفقير» القديم(*).

سيكون لديَّ بعد قليل مزيدٌ مما أقوله عن بعض المؤرّخين والزعماء السياسيين الهنود الآخرين، ولكن دعوني الآن أعود إلى المقطع الذي يورده إدوارد سعيد لماركس، وإلى المشكلة المنهجية الخاصة بالكيفية التي نقرأ بها أقوالاً معينة بالعلاقة مع الممارسات الخطابية، حيث سأستخدم مصطلحات تروق لسعيد. من الواضح لديّ كل الوضوح أنَّ ما يمنح ذلك القول المحدَّد شرعيته ـ أقصد قول ماركس إنَّ إزاحة المجتمع القروي من قبل المجتمع الصناعي هي ضرورية تاريخياً وتقدمية موضوعياً إذاً ـ ليس خطاب «الاستشراق» بأيّ حال من الأحوال (فبريطانيا، كما يقول ماركس، تسعى وراء «أقذر المصالح») بل ما كان يمكن لميشيل فوكو أن يدعوه بخطاب الاقتصاد السياسي. وبعبارة أخرى، فإنَّ قول ماركس لا ينبع على نحوٍ حكائي وقصصي من غوته أو الرومانسية الألمانية، ولا ينبع على نحوٍ خطابي من «استشراقٍ»

(*) بيبان تشاندرا، «إعادة تأويل التاريخ الاقتصادي الهندي في القرن التاسع عشر»، مقالة منشورة في Indian Economic and Social History Review، آذار 1968، وقد أعيد نشرها في كتابه *القومية والكولونيالية في الهند الحديثة* (نيودلهي: Orient Longman، 1979). والمقبوس هنا هو من الطبعة الورقية عام 1981، ص43.

يكتنف كلّ شيء، بل ينبع على نحوٍ *منطقي وضروري* من المواقف التي يتّخذها ماركس إزاء قضايا الطبقة ونمط الإنتاج، والابتناء المقارن لأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المختلفة، ونوع ودرجة العنف الذي سيصدر بصورة حتمية عن مشروع ينطلق ليفكّك مثل هذه الأنماط على نطاق واسع. قد يتّفق المرء مع ماركس وقد لا يتّفق، سواء على عموم بنائه النظري أم على تأويله لحوادث معينة، لكن السؤال بشأن منهج إدوارد سعيد يبقى في جميع الأحوال، هنا شأنه في حالة دانتي: حين يمكن لتمثيلاتٍ وأقوالٍ خطابيةٍ محدَّدة - إذا ما *كانت* أقوالاً خطابية حقّاً - أن تعوم بمثل هذه السهولة البالغة داخل خطاباتٍ متنوعةٍ وخارجها، فبأي معنىً إذاً يمكن لنا أن نَسِمَ أيّاً منها بأنّه خطاب يقع في شراكه على نحوٍ لا سبيل لمعالجته كامل تاريخ المنطوقات الغربية؟

وعلى أيّة حال، فإنّ هذا الاعتراض الفوكوي ليس بالاعتراض الممكن الوحيد - وبرأيي، فإنّه ليس الاعتراض المهمّ أيضاً - على الإجراء الذي يتّخذه إدوارد سعيد هنا. ففي موضع معيّن من *الاستشراق*، حين يشير سعيد إلى اختلاف شديد مع فوكو، نجد أنّه يلحّ على إيمانه الخاص بـ «الأثر المحدَّد الذي يتركه كتّاب أفراد» (ص23). إلّا أنّه حين ينطلق ليفضح زيف دانتي أو ماركس أو حشدٍ من الآخرين، فإنّ ما يقدّمه هو مقبوسات منزوعة من سياقاتها، مع إحساس ضعيف بالمكانة التي يحتلها المقطع المقبوس في عمل «الكاتب الفرد» أو بنوع «الأثر» الذي يمكن أن يكون هذا الكاتب الفرد قد خلّفه - نوع الاستجابات التي يمكن أن تكون الكتابة قد أثارتها - بين باحثين ومفكرين خارج «الغرب». وهذه تواريخ معقدة وليس هذا بالمكان المناسب لتفحّصها جميعاً، إلّا أنّ من المفيد أن نورد بعض الوقائع نظراً لما يمثّله إغفالُ إدوارد سعيد واختزاله من سمةٍ واسعةٍ تميّز بعض ضروب الفهم الراديكالية السائدة في الأوساط الأنجلو أميركية التي تتميّز بإغفالها واختزالها الشديدين.

لقد أرسل ماركس إلى *النيويورك تريبيون* («هذه الصحيفة البائسة» كما دعاها بصورة غير مبرّرة في رسالة إلى إنجلز عام 1858) ما يبلغ مجموعه ثلاثاً وثلاثين قطعة في الشؤون الهندية، وكان ينظر إلى العملية برمّتها على أنّها بمثابة «قطع شديد» للدراسات الاقتصادية التي كان يقوم بها آنئذٍ، بعد أن ترك وراءه هزائم 1848 - 1849 بكتابته *الثامن عشر من برومير بونابرت*. والأرجح أنَّ هذا العمل الصحافي ما كان ليتمّ لو لم يكن في أمسّ الحاجة إلى المال. ولقد كتب اثنتي عشرة قطعة من هذه القطع في العام 1853، وخمس عشرة منها في العام 1857، وست قطع في العام 1858. وأول شيء ينبغي قوله عن هذه السلسلة فائقة الشهرة، التي تشتمل على القطعة المكتوبة في حزيران من العام 1853، هو أنَّ ما من دليل على أنَّ ماركس قد أبدى أيَّ اهتمام متواصل ومنتظم بالهند قبل بداية ذلك العام؛ فعرض *امتياز الشركة* [شركة الهند الشرقية] على البرلمان بغية تجديده هو في المقام الأول ما خلق لدى ماركس فكرة الاهتمام بهذه المسألة. وكونه قد قرأ كثيراً من *الوثائق البرلمانية* و*رحلات* برنييه، الكاتب والطبيب الفرنسي من القرن السابع عشر، بإمعان شديد قبل أن يكتب أول قطعة هو أمر واضح بما فيه الكفاية، كما أنَّ حدّة ذهنه هي واضحة بالمثل في تلك التبصّرات العظيمة المتناثرة في أرجاء هذه السلسلة. إلّا أنَّ الحالة العامة لذلك العمل الصحفي لا يمكن فصلها عن غرضها المباشر، وعن الحالة العامة للمعارف المتعلّقة بالهند التي كانت سائدة في إنجلترا ذلك الوقت (والتي كانت أكبر بكثير مما يظنه إدوارد سعيد، لكنها كانت لاتزال مرقّعةً ومضلّلة في كثير من الأحيان)، وعن شبكة التحيّزات التي اكتنفت تلك المعارف (إلّا أنَّ التحيّز ليس بالواقعة الوحيدة ولا حتى بالواقعة التي يمكن عزلها)، وعن الجدّة النسبية التي يتّسم بها هذا الموضوع بالنسبة لماركس نفسه، وعن المرحلة التي كان يمرّ بها تطوره الخاص حين بدأ بكتابة هذه القطع؛ فمسودة *الغروندريسة*، دع عنك *رأس المال*، كان لا يزال أمامها سنوات عدّة لكي تُكتَب.

لا حاجة بأيّ قارئ مدقّق لـ *الاستشراق* لأن تدهشه واقعة أنّ إدوارد سعيد يعلّق المسألة برمّتها ومنذ البداية على مقبوس واحد، هو مقبوسٌ كثيراً ما يُخْتَار من بين تلك القطع، دون أيّ جهد مبذول لوضع تلك الكتابة في سياقها(*). فمما يدلّ على قلّة معارف ماركس عن الهند حين بدأ كتابة تلك القطع واقعة أنّه كان يحسب أنّ حقّ ملكية جميع الأراضي الزراعية كان في يد الملك(**)؛ وكان قد أخذ هذه الفكرة من برنييه وسواه، وكانت السلطات البريطانية قد فعلت الكثير لتعزيزها، حيث كانت هذه السلطات الآن هي الحكّام الجدد. ولم يدرك ماركس أنّ هذا ليس في أفضل الأحوال سوى اختلاق قانوني إلّا بعد ذلك بأربع سنوات، حين راح يكتب السلسلة الثانية من القطع عن الهند، لكنه كان لايزال عندئذ بعيداً عن فهم نظام ملكية الأرض المعقّد في الهند قبل الوجود البريطاني ولم يبدأ بفهم بعض تعقيدات هذا النظام إلّا بعد ذلك بكثير، بعد قراءته كتاب كوڤاليفسكي *ملكيات الأرض الجماعية* (1879)، حين تحوّل اهتمامه الأساسي إلى *المير* الروسي ولم تعد الهند تظهر في دراساته إلا بوصفها حالة مقارنة(***).

(*) ينبغي أن نلاحظ بإنصاف، أنّ الكلام على «ماركس» على أساس هاتين القطعتين الصحفيتين اللتين يُسْتَشْهَدُ بهما كثيراً ليس ممارسة مقصورة على إدوارد سعيد بأيّ حال من الأحوال، بل هي ممارسة معهودة وشائعة تماماً. وعلى سبيل المثال، فإنّ بِلْ وارين، الذي يخوض سجالاً معاكساً تماماً لسجال سعيد، إنّما يفعل الشيء ذاته في كتابه *الإمبريالية: رائدة الرأسمالية* (لندن: New Left Books، 1980). ويمكن للقارئ أن يجد مناقشةً لأفكار وارين في مقالتي «الإمبريالية والتقدّم» المنشورة في الكتاب الذي حرّره كلّ من رونالد تشيلكوت وديل جونسون بعنوان *نظريات في التطور: نمط إنتاج أم تبعيّة؟* (بيفرلي هيلز، CA:Sage، 1983).

(**) لقد كانت معرفة ماركس بالوقائع بالغة السطحية كما كان موقفه من الصحافة شديد الفظاظة والارتجال، لدرجة أنّه اقتطف ببساطة صياغات كاملة من رسالة إنجلز إليه في 6 حزيران 1853 وأقحمها في مقالته الموجزة المؤرّخة في 10 حزيران. وقد شاء الحظّ أن تغدو بعض هذه الخلائط الرسائلية/ الصحفية مشهورة أشدّ الشهرة.

(***) في الوقت الذي كتب فيه رسالة عام 1881 التي سبق أن اقتطفنا منها (عن «سكك الحديد التي لا فائدة فيها للهندوس»، إلخ)، كان قد أبدى اهتماماً شديداً بالشكل المشاعي لملكية الأرض في البلدان الأقل تطوراً على المستوى الصناعي باعتبار هذا الشكل أساساً محتملاً للانتقال إلى الاشتراكية، ربما لأنه قد غدا واضحاً في ذلك ←

لست أقصد هنا أنَّ تلك القطع ينبغي أن يتمَ تجاهلها بكلّ بساطة بوصفها من آثار الصبا واليفاعة، ولا أريد أن أدافع عن مسيرة صاعدة في أفكار ماركس عن الهند، تبدأ بتبصّر مبكر وتصل إلى ضروب من الوضوح والصفاء في النهاية. ما أريده، بالأحرى، هو أن ألحّ على وجود تعقيدات تتخطّى بكثير ما تقرّ به إجراءات إدوارد سعيد الاختزالية، وكذلك أن أشير إلى اتفاقي مع هاربانز مخيا حين يرى، في سياقٍ واحدٍ من الاستنتاجات المتعلّقة بالكيفية التي ينبغي أن يُنْظَر بها اليوم إلى كتابات ماركس عن الهند في ضوء الأبحاث الحديثة:

إنَّ فكرة وجود تغيرات هامة في اقتصاد ومجتمع الهند ما قبل الكولونيالية هي فكرة دخلت حديثاً إلى التاريخ الهندي؛ وما من جهد فعلي بُذِل لتبيان جهل ماركس بهذه الفكرة... ومع ذلك، فإنَّ الاختلاف الذي يُلْمِعُ إليه ماركس في سرعة وطبيعة التغيرات في المجتمع الهندي ما قبل الكولونيالي بالمقارنة مع أوروبا ما قبل الحديثة يبقى مؤشّراً مهمّاً على سبل التطور المختلفة التي اتّبعها هذان المجتمعان في دخولهما إلى العالم الحديث.

فمراحل التطور التاريخي التي اتّبعتها أوروبا ـ العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية ـ هي مراحل ملحوظة بما يكفي من الوضوح... أمّا التغيرات في الهند فهي بطيئة وتدريجية؛ فقد ترتّب عليها تعديل تقنيات الإنتاج القائمة والتنظيم الاجتماعي لعملية الإنتاج؛ إلّا أنّها نادراً ما أطاحت بالبنية الاجتماعية

← الحين أنَّ رأس المال الأوروبي الغربي لا يتجه إلى «ازدراع» المجتمع الصناعي في البلدان التابعة مثل روسيا والهند. انظر، في استكشاف ذلك وإلقاء الضوء عليه، كتاب تيودور شانين، *ماركس الشيخ والطريق الروسي: ماركس و«هوامش الرأسمالية»* (نيويورك: Monthly Review Press، 1983).

والاقتصادية القائمة لكي تحلّ محلّها بنية جديدة، ونمطاً إنتاجياً جديداً. وهذا ما يصح بصورة خاصة منذ القرن السابع الميلادي.

وبعد أن يعرض بصورة موجزة بعض الصراعات الاجتماعية التي أحدقت بالهند خلال الألفية التالية، من القرن السابع إلى القرن السابع عشر للميلاد، يتابع مخيا ليقول:

نتيجةً لهذه الصراعات، لم يُعَدْ توزيع وسائل الإنتاج مطلقاً إلاّ بعد هجمة الكولونيالية؛ ما كان يوزَّع ويُعَاد توزيعه هو ناتج الفلاحين الفائض. وهكذا كان أن أفلحت الإمبراطورية - حتى حين كانت الأزمات تتولّد عن مثل هذه الحوادث العابرة، مثل انهيار الإمبراطورية المغولية، الذي حصل في أوائل القرن الثامن عشر - في إعادة بعث طبقة الزامندار في كلّ مكان؛ وبعبارة أخرى، فإنَّ الأزمة قد أدّت إلى بعث شكل الملكية القديم بدلاً من ظهور شكل جديد(*).

ويمكن لنا أن نضيف أن تقويم مخيا هو تقويم بالغ الاحتراس وموثوق، وليس تقويماً متزلّفاً أو مداهناً بأيّ حال من الأحوال؛ فهو يوثّق على نحوٍ دقيق كيف كان ماركس مخطئاً بصورة جزئية على الأقلّ على جميع الأصعدة. وهو يخالف عرفان حبيب في القضايا المتعلّقة بكلّ من التفاصيل والأمور الأساسية في تفسير حبيب لكلٍّ من الهند القروسطية وكتابات ماركس حول هذا الموضوع، غير أنّه، مثل حبيب، يرفض فكرة ما يُدْعى بنمط الإنتاج الآسيوي كما يرفض الفكرة البديلة التي مفادها أنَّ الهند ما قبل الكولونيالية كانت «إقطاعيةً» نوعاً ما؛ وإذا ما وضعنا هذه

(*) هاربانز مخيا، «ماركس والهند قبل الكولونيالية: تقويم»، منشورة في الكتاب الذي حرّره بيتندرا بانيرجي بعنوان *النظرية الماركسية والعالم الثالث* (نيودلهي: Sage، 1985)، ص181، 182.

الاختلافات والاتفاقات جانباً، فإنَّ كلاًّ من مخيا وحبيب متفقان تماماً على ما يقوله مخيا في المقطع الوارد أعلاه(*). وهذان المؤرّخان هما، بالطبع، من بين المؤرّخين الهنود المعاصرين البارزين فيما يتعلّق بالمرحلة ما قبل الكولونيالية وكلاهما يكتبان بلا شكّ، وعلى الرغم من اختلاف واحدهما مع الآخر بين الفينة والفينة على بعض القضايا الأساسية، من موقعين ماركسيين صارمين ومميّزين. أمّا راڤندار كومار، المؤرّخ المميّز بالمثل لكلٍّ من المرحلتين الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، والذي يكتب من ضمن ذلك التقليد الآخر المتحدّر أيضاً من اتجاهات معينة في الماركسية الكلاسيكية، تقليد الديمقراطية الاجتماعية الليبرالية اليسارية، فيؤكّد بصورة أساسية على التكهّن الجوهري ذاته:

... الجماعات القروية ذات التنظيم الذاتي أساساً، والمنتشرة فوق وجه شبه القارة، والتي تتّسم بتفاعلٍ اقتصادي وثقافي ضعيف نسبياً واحدتهما مع الأخرى، شكّلت السمة المميّزة للمجتمع القروي على مدى القرون. ومن هنا رؤية العالم الراكد واللازمني التي لا تني تظهر مرّة بعد مرّة في الأدبيات التاريخية التي تتناول الحضارة الهندية. وإننا لنجد الصياغة الكلاسيكية لهذه الرؤية في المذكّرات التي دبّجها المدنيون البريطانيون في القرن التاسع عشر، الذين التقطوا، على الرغم

(*) انظر مقالتي عرفان حبيب الأساسيتين، «مشاكل التحليل التاريخي الماركسي في الهند»، مجلة Enquiry، خريف 1969، ص52 ـ 67؛ و«إمكانيات التطور الرأسمالي في اقتصاد الهند المغولية»، مجلة Enquiry، شتاء 1971، ص1 ـ 56. أمّا الجدال الكلاسيكي مثلّث الأطراف حول التشكيلة الهندية ما قبل الكولونيالية بين مخيا، وحبيب، ور.س.شارما ـ مع مشاركات قدّمها آخرون ـ تلك الجدال الذي أطلقته في البداية مقالة مخيا «هل كانت ثمّة إقطاعية في التاريخ الهندي؟»، فمُتاح في الكتاب الذي حرّره كل من ت.ج.بايرز وهاربانز مخيا بعنوان *الإقطاعية والمجتمعات غير الأوروبية* (لندن: Frank Cass، 1985). ومع أنَّ ماركس لا يظهر في هذا الجدال إلا بصورة هامشية، إلاّ أنَّ الترضيحات المقدّمة في هذا الجدال مناسبة ومفيدة في تقويم أفكار ماركس عن الهند.

من مبالغتهم في الكلام على حالة الثبات، حقيقةٌ أساسية من حقائق بنية المجتمع القروي في الهند وقوامه(*).

وهكذا فإنَّ نظرة ماركس الشهيرة إلى ما للكولونيالية من «مهمة مزدوجة في الهند: مدمّرة من جانب، ومجدِّدة من جانب آخر»، تلك النظرة التي يعتبرها إدوارد سعيد مثالاً لـ «الرؤية الاستشراقية الرومانسية» التي «ينحلُّ» فيها ما أبداه ماركس من «تعاطف إنساني»، هي النظرة ذاتها التي كان أبرز مفكري الهند السياسيين (من غاندي إلى نامبو درىباد) وأبرز مؤرّخيها قد ناقشوها بأشمل ما تكون المناقشة، وبطرائق صريحة وضمنية على حدٍّ سواء. ومما يؤسف له أنَّ إدوارد سعيد لم يطّلع على هذه التقاليد الفكرية والسياسية المعقدة. فثمة أشياء لا حصر لها يمكن أن يتعلّمها المرء منها، غير أننا يمكن أن نركّز على اثنين على الأقل من المبادئ العامة التي تحكم التقاليد التأريخية الرئيسة في الهند ـ تلك المبادئ الإنسانوية، والعقلانية، والكونية في جوهرها ـ وذلك أخذاً بعين الاعتبار تلك المواقف التي تُمْحَض ضُروباً من الثقة الزائدة من لدن إدوارد سعيد وجماعات *تحليل الخطاب الكولونيالي* التي تلته. أول هذين المبدأين مفاده أنَّ حقَّ النقد هو حقٌّ كونيّ، لابدّ أن يكون في متناول الجميع، أوروبيين كانوا أم آسيويين، في الماضي أم في الحاضر، ما عدا تلك الممارسات المحدِّدة لهذا الحقّ والتي تُظْهِرُ تحيّزاً كولونيالياً أو عرقياً أو أي نوع آخر من أنواع التحيّز

(*) انظر مقالة راڤندار كومار، «الثقافة العلمانية في الهند»، المنشورة في الكتاب الذي حرّره رشيد الدين خان بعنوان *ثقافة الهند المركبة والاندماج الوطني* (دلهي: الناشرون المتحدون، 1987)، ص353 ـ 354. والمقطع الوارد أعلاه يتلوه مباشرةً مقبوسٌ مؤيّد مستمدّ من التقرير الذي كتبه السّرْ تشارلز ميتكالف بتاريخ 7: تشرين الثاني 1830. والحال، أننا لا نجد أيّة إشارة إلى ميتكالف في مقالات أو رسائل ماركس حول هذا الموضوع، مع أن تقرير ميتكالف كان شهيراً ومن المحتمل كثيراً أنَّ ماركس كان على علم به: فما يقوله هذا التقرير يكاد أن يكون مطابقاً، على أيّة حال، لما يقوله ماركس. وراڤندار كومار، المؤرّخ المتبحّر، لا ينتبه لهذا التداخل بين الإثنين، ويبدو أنَّ اختياره لميتكالف كان متعمّداً، بحيث يمكنه أن يتفادى الخلاف حول ماركس في الوقت الذي يشير فيه إلى المعنى ذاته.

وتمارسه على نحوٍ تعسّفي واعتباطي. وبعبارة أخرى، فإنَّ النقد ذاته ينبغي أن يُقوَّم انطلاقاً من معيار موضوعيّ يتعلّق بالسريان والأدلّة. أمّا المبدأ الثاني، الذي يرتبط بالضرورة بالمبدأ الأول، فمفاده أنَّ الأرشيف الذي ورثناه من ماضينا الكولونيالي هو، شأن أيّ أرشيف تاريخي أساسيّ، خليط هائل من البناءات الفانتازية، والأخطاء المرتبطة بالزمن، والمعلومات التجريبية النفيسة التي لا تُقَدَّر بثمن. وهذا الأرشيف ينبغي أن يخضع للنوع ذاته من التمييز الذي نطالب به لأيّ نوع آخر من أنواع التحري والاستقصاء التاريخيين، سواء كان الكاتب المعنيّ أوروبياً أم غير أوروبي.

وقبل أن نتابع كي نقدّم بعض التعليقات على التقاليد المتعارضة سياسياً، من غاندي إلى نامبو دريباد، لعلّ من المفيد هنا أن نشير، دون أن نحاول تقديم خلاصة كاملة، إلى أنَّ موقف ماركس كان في حقيقة الأمر معاكساً تماماً لما يمكن أن ندعوه بحقّ بالموقف *الاستشراقي* في الهند، وأنَّ ماركس *ينأى* بنفسه على نحوٍ واعٍ عن ذلك الموقف حين يعلن باكراً، وفي تلك القطعة الأولى ذاتها: «إنّني لا أشاطر الرأي أولئك الذين يؤمنون بعصر ذهبيّ عرفته هندوستان»(*). والحال، أنَّ فكرة عصر ذهبي يقبع في الماضي البعيد وتحتاج الهند إلى إعادة بنائه الآن ـ تلك الفكرة التي ورثتها قطاعات من البحث الاستشراقي من بعض تيارات البراهمانية الرفيعة ـ هي فكرة ستورّث إلى نزعات كثيرة جداً في القومية الهندية، كما سنرى بعد قليل. غير أنَّ ماركس لا يلبث أن ينأى بنفسه أيضاً عن الموقف المعاكس ـ الذي عبّر عنه ماكولي كما هو معروف ـ ذلك الموقف الذي رأى إلى الكولونيالية البريطانية على أنّها مهمة

(*) ماركس وإنجلز، حرب *الاستقلال الهندية الأولى: 1857 ـ 1859* (موسكو: دار التقدم، 1959) ص14 (باللغة الإنجليزية). والحقيقة أنَّ ماركس وإنجلز لم يضعا مثل هذا الكتاب. لكن محرّري الدار في موسكو جمعوا بعض ـ وليس كلّ ـ القطع الصحفية، والملاحظات الشخصية، والرسائل الخاصة لماركس وأعطوا هذا الجمع ذلك العنوان المفروض فرضاً وعلى نحوٍ طائش.

حضارية حميدة. فقد كان ماركس واضحاً بلا لبس ضدّ هذا الموقف أيضاً، في الفقرة التالية مباشرةً: «إنَّ البؤس الذي أنزله البريطانيون بهندوستان هو بؤس من نوع مختلف جوهرياً وأكثر حدّة من كلّ ما عانته هندوستان قبل ذلك». وباختصار، فإنَّ فكرة «المهمة المزدوجة» كان يراد لها أن تصوغ موقفاً مستقلاً عن كلٍّ من موقف الرومانسي ـ الاستشراقي وموقف الحداثيّ ـ الكولونيالي.

لقد كُتِبَت القطعة التي يوردها إدوارد سعيد في 10 حزيران عام 1853، وسعيد له الحرية في أن يعتقد أنّ ما أبداه ماركس من «تعاطف إنساني» قد «انحلّ» مع نهاية تلك القطعة. وقطعة ماركس الأخرى، «النتائج المستقبلية للحكم البريطاني في الهند»، التي غدت شهيرة بالمثل، كُتبت بعد بضعة أسابيع، في 22 تموز. وهنا، أيضاً، نجد أنّ ماركس يقول بعض الأشياء بالغة الفجاجة، ومن المؤكّد أنه لا يبدي أيّ «تعاطف»، سواء مع الهند ـ

... إنَّ كامل تاريخها الماضي، إذا ما كان أيّ شيء، هو تاريخ فتوحات متعاقبة خضعت لها. ليس للمجتمع الهندي أيّ تاريخ على الإطلاق، على الأقل ليس له أي تاريخ معروف. وما ندعوه تاريخه، ليس سوى تاريخ... الغزاة المتعاقبين الذين أقاموا إمبراطورياتهم على القاعدة السلبية لذلك المجتمع الثابت دون تغيير والمستسلم دون مقاومة. (ص29)[*].

ـ أم مع بريطانيا:

(*) ينبغي أن نؤكّد على أنَّ هذه القطع تعود إلى المرحلة ذاتها من تفكير ماركس التي دُشّنت بإعلانه العظيم في *البيان الشيوعي*: «إنَّ تاريخ كلّ مجتمع إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات». وحين أعيد طبع *البيان* في العام 1886، بعد وفاة ماركس، فإنَّ التنقيح الوحيد الذي أدخله إنجلز (لكنه أسقِط بعد ذلك) كان إضافة كلمة «المكتوب» بعد كلمة «التاريخ»، بحيث غدت الجملة «إنَّ التاريخ المكتوب لكلّ مجتمع إلى يومنا هذا». وقول ماركس المفرط أنَّ «ليس للمجتمع الهندي أيّ تاريخ على الإطلاق، على الأقل ليس له أيّ تاريخ معروف» هو قول تلويه بشدّة واقعة أنّ تاريخ الصراع الطبقي في الهند ما قبل الكولونيالية لم يكن في الواقع «معروفاً» في زمن ماركس.

إنَّ النفاق العميق والبربرية المتأصّلة في الحضارة البرجوازية واضحان أمام أعيننا، وقد تحولا من موطنهما، حيث ينتحلان أشكالاً محترمة، إلى المستعمرات، حيث يظهران عاريين. (ص34).

وبين هاتين القطعتين، يتحدث ماركس بصراحة أيضاً عن «تقسيم العمل الوراثي، الذي تقوم عليه الطوائف المغلقة الهندية، تلك العقبات الحاسمة التي تقف في وجه التقدّم الهندي والقوة الهندية»(•). غير أنَّ الحكم النهائي على «المهمة المزدوجة» لا يلبث أن يأتي:

كلّ ما قد تُجْبَر البرجوازية الإنجليزية على القيام به سوف لن يشتمل على إعتاق جماهير الشعب ولا على إصلاح الشروط الاجتماعية التي تعيش فيها هذه الجماهير إصلاحاً فعلياً...

سوف لن يقطف الهنود ثمار عناصر المجتمع الجديدة التي نثرتها فيما بينهم البرجوازية البريطانية، إنْ لم تحلّ البروليتاريا الصناعية في بريطانيا العظمى ذاتها محلّ الطبقات الحاكمة الجديدة، أو إنْ لم يزدد الهنود أنفسهم قوةً بما يكفي لأن يطيحوا بالنير الإنجليزي كليةً. (ص33).

ثمّة حاجة لأن نقول أشياء ثلاثة بشأن هذا الحكم. الأول، ما من إصلاحي هندي نافذ ومؤثّر من القرن التاسع عشر، من راموهون إلى سيد أحمد خان إلى مؤسس *المؤتمر الوطني* الهندي، سبق له أن اتّخذ مثل هذا الموقف الواضح من قضية استقلال الهند: بل إنَّ غاندي نفسه قضى السنوات خلال الحرب العالمية الأولى وهو يجنّد العساكر في الجيش البريطاني. والشيء الثاني، ما من لون من ألوان

(•) يحسن بنا أن نتذكّر هنا أنَّ أمبيدكار، الذي نجد صورته معلّقة في مكان بارز في قاعة البرلمان الهندي، كان قد أطلق حكماً أقسى من هذا الحكم بكثير بعد ذلك بقرن. فنظام الطوائف المغلقة الهندي هو أسوأ من العبودية، كما قال، لأنّه «نظام استغلال دون قيود».

الموقف القومي الهندي كما تطور بعد العام 1919 ـ من الموقف الغانديّ إلى الموقف الشيوعي، باستثناء الموقف الظلامي وحده ـ إلّا ويعترف بصدق هذا القول، بما فيه فكرة أنَّ الرأسمالية الكولونيالية قد *أدخلت* «عناصر مجتمع جديدة» في الهند، بعضها ثمّة حاجة عظيمة للحفاظ عليه. أمّا الشيء الثالث، فهو أنّ من المهم بعض الشيء بالنسبة لنا أنَّ ماركس يتحدّث عن «البروليتاريا» في السياق الإنجليزي لكنه يتحدث عن «الهنود» (الذين يعني بهم سكّان البلد) في سياق الهند. وبعبارة أخرى، فإنَّ ماركس، بعد خمس سنوات فقط من تحطّم آماله بثورةٍ أوروبية، راح يأمّل بثلاثة أشياء على المدى القصير: ثورة اشتراكية في بريطانيا، ثورة وطنية في الهند، وتحطّم نظام الطوائف المغلقة. فهذه الأشياء، كما اعتقد ماركس، ستكون بمثابة الشروط المسبقة لكي تبدأ «جماهير الشعب» بقطف أي ضرب من ضروب «الانتفاع بعناصر المجتمع الجديدة». والآن، بعد مرور كلّ هذا الزمن، فقد استقلّت الهند بالطبع، لكن هاتين القضيتين ـ قضية الطبقة في بريطانيا والطائفة المغلقة في الهند («التقسيم الوراثي للعمل»، كما يقول ماركس) ـ لايزال من المتوجّب حلّهما؛ ولا شكّ أنَّ حلّ مسألة الطبقة في الهند لايزال يمرّ، إلى اليوم، عبر مسألة الطائفة المغلقة.

ليست هذه «رؤية رومانسية، استشراقية». لكننا إذا أردنا أن نأخذ فكرة عن الكيفية التي تبدو عليها طبعة تولستويّة خاصّة من الرؤية الرومانسية، الاستشراقية للوضع الهندي، فإننا بحاجة لأن نمضي إلى أبعد من الكلام التالي المستمدّ من *الحكم الذاتي للهند*، لغاندي، المُعجَب بإيمرسون وتولستوي ورسكن. يقول غاندي:

كلما ازداد انغماسنا في انفعالاتنا كلما غدت هذه الأخيرة مطلقة العنان أكثر.... سوف يظل الملايين فقراء على الدوام. ولأنَّ أسلافنا لاحظوا ذلك، فقد نصحونا بالعدول عن ضروب الرفاهية والملذّات. ولقد تعاملنا مع النوع ذاته من المحراث كما تواجد منذ آلاف السنين. واحتفظنا بالنوع ذاته من الأكواخ

التي كانت لدينا في الأزمنة الماضية، وبقي تعليمنا المحليّ كما هو.... ليس الأمر أننا لم نكن نعرف كيف نخترع الآلات، بل الأمر أنَّ أجدادنا قد أدركوا أننا، إذا ما انصرفنا وراء مثل هذه الأشياء، فسوف نغدو عبيداً وينحلُّ نسيجنا الأخلاقي. ولذلك فقد قرّروا، بعد التفكّر الواجب، أنَّ علينا أن نعمل ما نستطيعه بأيدينا وأقدامنا.... بل إنهم قد رأوا أنَّ المدن الكبيرة هي بمثابة الفخّ والعقبة العقيمة التي لن يسعد الناس فيها، وأنَّها ستعجّ بعصابات اللصوص والنّهابين، وسوف يزدهر فيها البغاء والرذيلة، وأنَّ الفقراء سوف يسلبهم الأغنياء. ولذا فقد اكتفوا بقراهم الصغيرة راضين وقانعين(*).

لقد عمد إدوارد سعيد مؤخّراً إلى وضع غاندي في مصاف «الأنبياء والكهنة». ولا أعلم إنْ كان علينا أن نقرأ المقطع الآنف على أنّه نبوءة أو كهانة، لكن غاندي كتبه في الأصل في كوجارتي، في العام 1909. وما يلفت الانتباه في هذا المقطع هو أنَّ غاندي يبدو بمثابة دحض لماركس على جميع الأصعدة، سواء كان يعلم ذلك أم لا. فإذا ماكان ماركس قد شنَّ هجوماً عنيفاً على سرعة التغيّر البطيئة («الخاملة») في الهند، فإنَّ غاندي يعبّر عن إعجابه بهذا النوع من الركود على وجه التحديد، في حين أنَّ إحساسه بثبات الهند الأبدي هو أشدّ جذرية بكثير مما كان يمكن لماركس أن يبديه على الإطلاق: فكون الفلّاح الهندي قد استخدم النوع ذاته من المحراث «منذ آلاف السنين»، وكون النظام التعليمي، قد بقي على حاله أيضاً، هما أمران *حسنان* كما يقول. أمّا السبب في أنَّ الهند لم تنجز ثورةً صناعية (ولذا كانت عرضة للرأسمال الكولونيالي بوجه خاص، كما كان يمكن لماركس أن يضيف) فليس أنَّ أنظمة الإنتاج والحكم القديمة لم تسمح بمثل هذه الثورة، بل السبب هو أنَّ «أجدادنا»، بحكمتهم الفائقة، قرروا أنَّ الأمر ينبغي أن يكون كذلك؛

(*) من *الحكم الذاتي للهند*، في *الأعمال الكاملة للمهاتما غاندي*، المجلد (10)، ص37.

وبالطبع، فإنَّ علينا أن نسير على خطى «أجدادنا». وإذا ما كان ماركس قد فضح زيف التمدّن الهندي القروسطي نظراً لقيامه على البلاطات الملكية والثكنات العسكرية والهدر الكبير للفائض الزراعي، فإنَّ غاندي ينكر تماماً وجود المدن في تاريخنا: لا مدن، لا لصوص، لا نَهابين، لا بغايا، ولا فروق بين الأغنياء والفقراء؛ وحدها الجماعة القروية الرعوية المطمئنة، القائمة على «نسيج أخلاقي».

كان غاندي، شأن ماركس، مفكّراً معقّداً إلى أبعد الحدود، ولستُ أرغب في أن أختزله إلى هذا المقبوس. ولذلك، عليّ أن أوضح أنَّ ما أريد إلقاء الضوء عليه هنا ليس الغانديّة بحدّ ذاتها بل طريقة معينة في إضفاء طابع مثالي على الماضي بإزالة كلّ إحداثياته المادية، أي أنَّ ما أريد إلقاء الضوء عليه هو تيار معين من المحليّة الظلامية التي من المؤسف أنها غالباً ما تبرز في فكر غاندي، والتي تقف في تضاد جذري مع الطريقة التي نظر بها ماركس إلى هذه المسائل، والتي لاتزال حيّة في هذه الأيام، بأشكال كثيرة، تحت راية القومية الثقافية، على الدوام، وفي تضاد، على الدوام، مع الاتجاهات الفكرية المستمَدة من الماركسية.

وبخلاف ذلك النوع من المحليّة، قد يكون من المفيد أن نُجْمِل على نحوٍ مختصر آراء مفكّر بارز من مفكري اليسار السياسي - هو إ.م.س. نامبو دريباد، الذي استقال مؤخَّراً من منصبه كأمين عام للحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) - كان قد كتب في هذه الموضوعات على وجه التحديد. ففي سياق تدخُل مقتضب في حلقةٍ بحثية عن الإيديولوجيا، يتحدّث نامبو دريباد في البداية عن «بذرة الحقيقة التي كشفها ماركس بخصوص المجتمع الهندي»، ثم يمضي ليلقي بعض الضوء على المقطع ذاته الذي يقوم سعيد، غير المعروف بالنسبة لنامبو دريباد، بتأويله على طريقته الخاصة. يقول نامبو دريباد:

لقد بقي المجتمع الهندي، طوال قرون عدة، في مرحلة ركود

وتفسّخ؛ وغدا تدميره مطروحاً على جدول الأعمال. غير أنّه نظراً لغياب أيّة قوة داخلية قادرة على تدمير المجتمع القديم الراكد والمتفسّخ، فإنّ القوة الخارجية التي ظهرت في الصورة، البرجوازية التجارية الأوروبية التي أتت إلى الهند في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، خاصةً منها تلك الأحدث والأقوى، البرجوازية التجارية ـ الصناعية البريطانية، كانت «أداة التاريخ اللاواعية». ولذا لم يذرف ماركس الثوري ولو دمعة واحدة على هذا الدمار، مع أنه لم يكن لديه، بإنسانيته العميقة وحبّه للبشر، سوى التعاطف مع الشعب الهندي الذي كان يعاني معاناة هائلة، مبدياً الكراهية تجاه البريطانيين الذين أنزلوا به تلك المعاناة(*).

وفي موقع لاحق من المقالة ذاتها، وبعد إشارة نامبو درِيباد إلى الدور التقدمي الذي لعبه الباكتي في نشوء اللغات الحديثة ما بعد السنسكريتية، نجد أنّه يمضي ليتأمّل في الأثر العام الذي تركته الكولونيالية على اللغة والأدب في الهند:

الجهود التي بذلتها الشركات التجارية الأوروبية الأولى لنشر العقيدة المسيحية وكذلك الإجراءات التالية التي اتّخذها الحكّام البريطانيون في إقامة معاهد تعليمية بغية خلق شريحة من المُستَخْدَمين المتعلّمين لدى الشركات، كلُّ ذلك أدى إلى تطور لغةٍ وأدبٍ شاع أسلوبه شأن شيوع أعمال الباكتي الباكرة، لكنه كان متخفّفاً من قيود ومحدوديات هذه الأخيرة التي كانت مقتصرةً، بوجهٍ عام، على المجتمع والثقافية الهندوسيين...

لقد عمل تطور السوق العالمية واندماج القرية الهندية البطيء إنّما الأكيد في تلك السوق على تحطيم طابع الاكتفاء الذاتي

(*) إ.م.س. نامبو درِيباد، «تطور المجتمع، واللغة والأدب»، في كتاب *الماركسية والهنديات* لديبيبراساد شاتوبادياليا (كالكوتا: 1981)، ص35 ـ 44.

الذي اتّسم به مجتمع القرية الهندية، هذا المجتمع الذي غدا الآن جزءاً من المجتمع الرأسمالي العالمي المتنامي...

ولقد انعكس هذا الأمر بصورة طبيعية في حقل الأدب. فالكتّاب البارزون من جميع اللغات في النظام الرأسمالي العالمي المتنامي بسرعة تُرجموا، ومارسوا تأثيرهم على الجيل الجديد من الكتّاب الهنود. وبعبارة أخرى، فإنّ عالم الأدب الهندي لم يستطع أن ينفض عنه أغلال المجتمع الهندوسي المُبتلى بالطوائف المغلقة وثقافتها إلّا حين تمزق الأساس الاقتصادي لهذا المجتمع ـ القرية المكتفية ذاتياً واقتصادها الطبيعي ـ من خلال انقضاض الرأسمالية الأجنبية عليه (ص42 ـ 43).

لقد أسهم هذا «الانقضاض»، إذاً، في توسيع الآفاق الثقافية: وهذا دور «تقدمي» واضح على الرغم من التحفّظات الكثيرة التي يمكن للمرء أن يبديها حيال ما نجده هنا من تبسيط. إلّا أنّ نامبو دريباد لا يلبث أن يشير أيضاً إلى ديالكتيكٍ آخر يَسِمُ الكولونيالية: تنامي إنتلجنسيا تابعة وكومبرادورية من جهة أولى ـ «النخبة المثقفة الأجنبية أو المدرَّبة لدى الأجانب» التي برزت بوصفها «القوة الأساسية المحرّكة للأدب والثقافة البرجوازيين الجديدين في الهند» والتي كانت «مهتّمة بشجب كلّ ما هو هندي... على أنّه «بربري» و«بعيد عن الحضارة»» ـ ومن جهة ثانية، تنامي تلك «القومية الزائفة» التي راحت تدافع عن كلّ ما هو هندي، قديمه وجديده، متكئة في سجالاتها، وهنا المفارقة الساخرة، على تلك المدوّنة الأخرى من البحث الإمبريالي الذي اعتاد على إضفاء طابع مثالي على «المجتمع الهندوسي القديم». أمّا في الفقرات الختامية من نصّ نامبو دريباد المقتضب، فنجد أنّه يرى إلى ممارسة الثورة الاشتراكية على أنّها نقضٌ للدينامية الكولونيالية *برمتها*، وعلى أنّها شرط أساسي «لتلك الهزيمة النهائية للمجتمع والثقافة الراكدين والمتفسّخين، اللذين ورثهما الشعب الهندي خلال تطوره الطويل الذي يبلغ قروناً عديدة منذ أن تفكّكت المجتمعات القبلية ما قبل

التاريخية وتشكّل مجتمع طبقيّ في إهاب مجتمع الطوائف المغلقة. والحال، أنَّ هذه الصياغة تلفت الانتباه بثلاثة من التأكيدات المختلفة. فهي تعترف بأنّ بعض أوجه التفسّخ والركود الأساسية أقدم بكثير من الكولونيالية ذاتها؛ فلا تحلُّ تلك الأوجه في مقولة «الإرث الكولونيالي» المعزّية والمريحة. وهي تعترف أيضاً بأنَّ الكولونيالية قد أتت ومضت دون أن تدمّر «المجتمع القديم الراكد والمتفسّخ»؛ فقدرة الكولونيالية على التدمير البنّاء كانت، في النهاية، محدودة جداً». وأخيراً، فإنَّ نامبو دريباد يلحّ على تلك الرابطة ذاتها بين الطبقة والطائفة المغلقة في الهند والتي لاحظناها أعلاه لدى ماركس وأمبيدكار.

وما يشير إليه نامبو دريباد في النهاية هو تناقض محدَّد في منطق الرأسمالية الكولونيالية الثقافي: دمقرطة معينة للّغة، علمنةٌ معينةٌ للمعايير الإيديولوجية، تخفيفٌ معينٌ للتعصّب؛ غير أنّ ذلك كان أيضاً، وعلى نحوٍ حاسم، إلى جانب خلق إنتلجنسيا مسيطرة لا تني تتذبذب وتنوس بين الاتّكاء الإيديولوجي على اختلاقات الرأسمالية المتقدّمة وسفسطاتها من جهة أولى، والحنين المحلي، الظلاميّ في أغلب الأحيان من جهة ثانية. والقضية التي يطرحها نامبو دريباد أخيراً هي قضية الفاعلية. فإلى أيِّ مدى يمكن حتى للشريحة الوطنية من الإنتلجنسيا البرجوازية، المنقسمة بين التنظيرات المتروبولية والمحليات المثالية، أن تنجز مهامّ مناهضة الإمبريالية التي تكرز بها على نحو صارخ؟ وعبر أيِّ موقع، وانتسابٍ، وممارسة؟

إنّ الفكرة الأساسية في سجال نامبو دريباد هي من المتانةِ بمكان، على الرغم من أنه يرتكب اثنين على الأقل من الأخطاء الواضحة: فهو يبالغ بـ «الاكتفاء الذاتي» و«الاقتصاد الطبيعي» اللذين يميزان القرية الهندية قبل الكولونيالية، كما أنه يبالغ في نسبة دورٍ أحاديّ الجانب إلى المبشّرين والجهاز التعليمي الكولونيالي في دمقرطةِ اللغة والأدب.

بيد أنَ أيّاً من هذين الخطأين لا ينبع من موقفٍ خطابي «استشراقي» أو سواه من المواقف الخطابية القَبْلِية. وما يمكّننا من رؤية أنهما خطآن هو البحث التاريخي الذي غدا متوافراً، خاصّة خلال الثلاثين سنة الماضية، وكذلك معايير السريان والأدلّة التي تنطبق على نامبو دريباد كما تنطبق على أيّ أحدٍ آخر.

إن التقاط ماركس بعض العبارات من المعجم الرومانسي ليس في الحقيقة سوى مشكلة بسيطة، ومهما تكن الإساءة التي يوجّهها لشعور المرء الوطني فإن من الممكن تجاوزها بسهولة حين نتنكّر نعوته الصارخة التي ينعت بها البرجوازية الأوروبية. فالأهم من ذلك بالنسبة للأخطاء التي ارتكبها ماركس في كتابته عن الهند يتمثّل في نوعين من المشاكل. أولّهما هو مشكلة الأدلّة. حيث يبينّ البحث الحديث أنّ جميع الدعائم التي تقوم عليها رؤية ماركس للهند ـ الجماعة القروية المكتفية ذاتياً، والدولة النهرية، والطبيعة الثابتة للاقتصاد الزراعي، وغياب ملكية الأرض ـ هي دعائم زائفة جزئياً على الأقل. فمع أنّ البحث في جميع هذه المجالات لايزال بعيداً كل البعد عن الاكتمال، إلا أنّ الأدلّة المتوافرة تشير إلى أن الاقتصاد القروي غالباً ما كان مندمجاً في شبكات أوسع من التبادل والتملّك أكثر بكثير مما تمّ إدراكه إلى الآن، كما تشير إلى أنّ السدود الصغيرة، والينابيع الموسمية الضحلة، والبُرك المحلية التي كانت تُبنى بالعمل الفردي، أو العائلي، أو التعاوني كانت مهمّة في الرّيّ بقدر أهمية الشبكات المخططة تخطيطاً مركزياً؛ كما تشير أيضاً إلى أن ملكية الأرض والتفاوت بين شرائح الفلاحين كانا أكثر شيوعاً مما افتُرِضَ في السابق، وأن التكنولوجيا الزراعية لم تكن راكدة تماماً، على مدى القرون. وحقيقة أنَّ هذه الأبحاث الحديثة لم تكن متاحةً لماركس هي التي تُفسّر منشأ أخطائه، إلا أنّ حقيقة تقبُّلِهِ الأدلة المتاحة واعتبارها كافية لأن يقيم عليها تأكيدات نظرية معينة كانت بلا شكّ خطأً من أخطاء مَلكةِ الحكم لديه.

بيد أن خطأ الحكم هذا كان أيضاً خطأً نظرياً وانتهاكاً للمنهج المادي ذاته الذي عمل هو نفسه أكثر من أيّ أحد آخر على ترسيخه

في العلوم الاجتماعية. والخطر الذي يُحدق بممارسة أي ضرب من ضروب المادية يتمثّل في أنها حين تبدأ بطرح كلّ تلك المنظومات الفكرية التأملية ذات الطابع النظري الكونيّ دون أن تقدّم الأدلة المادية الضرورية لتقعيد مثل هذه الطروحات، فإنّ ممارساتها المعارضة المتينة تنزع لأن تدفعها باتجاهٍ يضطرها لأن تؤكّد على قوانينها الكونية الخاصة، المختلفة عن تلك التي تعارضها، إنّما دون أن تقدّم أدلة كافية خاصة بها؛ والمادية التي لا تقاوم مثل هذا الضغط مقاومة كافية، ولا تدرك الفجوة بين سريان أو شرعية المطمح الكوني وندرة الأدلّة والمنهج الذي يمكن أن يقدّم لنا تاريخاً كونياً للبشرية جمعاء، لابدّ أن تغدو ماديّة تأملية على طريقتها الخاصة. لقد كانت المرحلة التي كتب فيها ماركس تلك القطع الصحفية عن الهند، من بين مراحل تطوّر أعمال ماركس، مرحلة ممزقة بين دوافع متعاكسة باتجاه الانكباب الملموس إلى أبعد حدّ، كما في *الثامن عشر من برومبير*، وباتجاه التأمل الألمعي إنما المتصدّع في التاريخ الكوني، النظامي لجميع أنماط الإنتاج، كما في *الأشكال الاقتصادية ما قبل الرأسمالية*. و*مُسَوّدة الغروندريسّة* - التي بدأها ماركس بعد كتابة مقالاته عن الهند عام 1853، والتي تتراوح بين الأفكار العريضة عن الأنظمة العابرة للقارات وحركات السّلع بالغة الدقة - هي بمعنى ما نصٌ انتقالي. أمّا حين أتى زمن كتابة *رأس المال*، فقد بقي الطموح إلى صياغة منطلقات للتاريخ الكوني، وهو ما كان ينبغي أن يبقى، غير أنّ الإدراك قد تنامى بشأن حقيقة أن نمط الإنتاج الوحيد الذي يمكن له أن ينظُره هو الرأسمالية، التي تواجد عليها قدر كبير جداً من الأدلّة فضلاً عن المنهج الوافي، والذي كان ماركس نفسه قد أخذ على عاتقه معاناة صياغته. ومن الموقع النظري الذي خَطّهُ *رأس المال*، وكذلك من الأساس التجريبي الذي يقدّمه البحث الحديث في التاريخ الماضي، فإنّ بمقدور المرء الآن أن يرى تلك الألمعية، وكذلك الأخطاء، في كثير من الصياغات المتعلّقة بتاريخ الهند.

القسم الثاني: إدوارد سعيد

I

إعادة النظر في الاستشراق

تتبع المشكلات التي أودُّ تناولها من القضايا العامة التي سبق أن تناولتها في *الاستشراق*. وأهمّها: تمثيل الثقافات، والمجتمعات، والتواريخ الأخرى؛ والعلاقة بين القوة والمعرفة؛ ودور المثقف؛ والمسائل المنهجية المرتبطة بالعلاقة بين أنواع النصوص المختلفة، وبين النصّ والسياق، وبين النصّ والتاريخ.

وعليَّ، بدايةً، أن أوضح اثنين من الأمور. أولهما، هو أنني لا أستخدم كلمة «الاستشراق» للإشارة إلى كتابي بقدر ما أستخدمها للإشارة إلى المشكلات التي ارتبط بها ذلك الكتاب، خاصةً أنني سأعنى بذلك النطاق الفكري والسياسي الذي غطّاه *الاستشراق* (الكتاب) وما قمتُ به من أعمالٍ بعد صدوره على حدٍّ سواء. أمّا ثانيهما، فهو أنني لا أريد أن يُظَنّ أنَّ هذه محاولة للردّ على منتقديّ. فلقد أثار *الاستشراق* قدراً كبيراً من التعليق، أكثره إيجابيّ وبنّاء، وقِسطٌ منه معادٍ بل وبذيء في بعض الحالات. وواقع الأمر أنني لم أهضم أو أفهم كلَّ ما كُتِبَ أو قيل. لكنني التقطتُ، عوضاً عن ذلك، تلك المسائل التي طرحها منتقديّ وَبَدَتْ لي مفيدةً في التوصّل إلى نقاشٍ مُرَكّز. أمّا الملاحظات الأخرى، كاستبعادي للاستشراق الألماني، الذي لم يقدّم لي أحد أيَّ سبب لأن *أضمّه*، فقد بَدَتْ لي صراحةً ملاحظات سطحية وتافهة، فلا أجد مبرراً للردّ عليها. وبالمثل، فإنَّ الزعم الذي أطلقه بعضهم، بأنني لا تاريخي ومفتقر إلى التماسك، كان ليكتسي مزيداً من الأهمية لو أنَّ فضائل التماسك،

كائناً ما كان المقصود بهذا المصطلح، قد أُخْضِعَت لتحليلٍ صارم؛ أمّا بالنسبة للاتاريخيتي، فهذه أيضاً تهمة وزن تأكيداتها أثقل من وزن براهينها.

معروفٌ أنَّ الاستشراق، بوصفه نطاقاً من الفكر والخبرة، يشتمل على العديد من الأوجه المتداخلة: أولها، تلك العلاقة التاريخية والثقافية المتغيّرة بين أوروبا وآسيا، والتي ترجع في التاريخ إلى 4000 عام؛ وثانيها، ذلك الفرع العلمي الذي بدأ في الغرب منذ أوائل القرن التاسع عشر، وراح يتخصّص المرء على أساسه في دراسة الثقافات والتراثات الشرقية المختلفة؛ وثالثها، تلك الافتراضات الإيديولوجية، والصور، والاستيهامات المتعلّقة بمنطقةٍ من العالم تُدْعَى الشرق. والقاسم المشترك بين أوجه الاستشراق الثلاثة هذه هو ذلك الخطّ الذي يفصل الغرب عن الشرق، والذي لا يمثّل، كما سبق أن رأيت، واقعةً من وقائع الطبيعة بقدر ما يمثّل واقعةً من نتاج البشر، كنت قد أسميتها بالجغرافيا التخيّلية. وما يعنيه ذلك هو أنَّ الانقسام بين الشرق والغرب ليس بالثابت الذي لا يتغير، كما أنّه ليس مجرّد اختلاق أو تخييل. ما يعنيه ـ يقيناً ـ هو أنَّ الشرق والغرب، شأن جميع الأوجه فيما دعاه ڤيكو عالم الأمم، هما واقعتان من نتاج البشر، وبذا تتوجّب دراستهما كعنصرين مكوّنين من عناصر العالم الاجتماعي، وليس العالم الإلهي أو الطبيعي. ولأنَّ العالم الاجتماعي يشتمل على الشخص أو الذات التي تضطلع بالدراسة فضلاً عن الموضوع أو الميدان المدروس، فلا بدّ من إدراجهما كليهما في كلّ تناول للاستشراق. ومن الواضح كفايةً أنَّ الاستشراق ما كان ليوجد لولا وجود المستشرقين، من جهة أولى، ووجود الشرقيين، من جهة ثانية.

وحقيقة الأمر، أنَّ هذه واقعة أساسية بالنسبة لأية نظرية في التأويل. غير أنّه لايزال هنالك إحجام لافت عن مناقشة مشكلات الاستشراق في السياقات السياسية أو الأخلاقية أو حتى الإبستمولوجية التي تلائمه وتقترن به. وهذا ما يصحّ على نقّاد

الأدب المتخصّصين الذين كتبوا عن كتابي كما يصحّ على المستشرقين أنفسهم. وإذْ يبدو لي أنَّ من المستحيل تماماً أن نغفل حقيقة الأصل السياسي للاستشراق وراهنيته السياسية المتواصلة، فإننا مجبرون استناداً إلى أسس فكرية وسياسية معاً لأن نستقصي ما تواجهه سياسات الاستشراق من مقاومة، تلك المقاومة التي تمثّل على وجه الدقّة عَرَضاً من أعراض ما يتمّ إنكاره.

وإذا ما كانت المجموعة الأولى من المسائل معنيّة بمشكلات الاستشراق إذْ يُعَاد فيه النظر من زاوية قضايا محدودة وموضعية مثل من الذي يدرس الشرق ويكتب عنه، وفي أية أوضاع مؤسساتية أو خطابية، ولأيّ جمهور، ولأية غاياتٍ متوخّاة، فإنَّ المجموعة الثانية من المسائل تمضي بنا إلى دائرة من القضايا أوسع وأعرض. وهي قضايا تُطْرَح بادئ ذي بدء من طرف المنهجية. وتُعَمَّق إلى حدٍّ بعيد بأسئلةٍ كالسؤال كيف لإنتاج المعرفة أن يخدم على أفضل وجه غايات جماعية لا غايات فئوية أو طائفية؛ وكيف يمكن إنتاج معرفة غير هيمنية أو قهرية في وضعٍ مُحَوَّطٍ بسياسات القوة، واعتباراتها، ومواقفها، واستراتيجياتها. ولسوف أُلمِعُ عامداً، في هذه الضروب المنهجية والأخلاقية من إعادة النظر في الاستشراق، إلى قضايا مشابهة طرحتها تجارب النسوية أو دراسات النساء، والدراسات السوداء أو الإثنية، والدراسات الاشتراكية والمناهضة للإمبريالية، حيث تنطلق جميعاً من حقّ جماعات بشرية لم تُمَثَّل من قبل أو أُسيء تمثيلها في أن تعبّر عن نفسها وأن تمثّل نفسها في ميادين جرى تحديدها، سياسياً وفكرياً، بحيث تعمل بصورةٍ عادية على إقصائها، واغتصاب وظائفها الدلالية والتمثيلية، وطمس واقعها التاريخي. وباختصار، فإنَّ إعادة النظر في الاستشراق من هذا المنظور الواسع والتحرّري لا يمكن أن ترضى بأقلّ من خلق موضوعاتٍ لنوعٍ جديد من المعرفة.

فلنعد إلى تلك المشكلات المحدودة والموضعية التي ذكرتها

أولاً. فأمر التفهّم اللاحق الذي يتفهّم به الكتّاب الأشياء بعد وقوعها لا يقتصر على إثارة إحساسهم بالندم على ما كان بمقدورهم أن يقوموا به أو كان من الواجب أن يقوموا به ولم يفعلوا، بل يوفّر لهم أيضاً منظوراً أوسع للإحاطة بما فعلوه. وفي حالتي، فقد أعانني على التوصّل إلى هذا التفهّم الواسع كلّ من كتبوا عن كتابي، ونظروا إليه - في جميع الأحوال - على أنّه جزء من الجدالات الجارية، والتأويلات المتنازعة، والصراعات الفعلية في العالم العربي الإسلامي، على النحو الذي يتفاعل فيه هذا العالم مع الولايات المتحدة وأوروبا. وفي حالتي الأشدّ تحديداً، فإنّ الوعي بأنني شرقي يعود إلى شبابي في فلسطين ومصر الكولونياليتين، على الرغم من أنّ الدافع لمقاومة التأثيرات السلبية المرافقة لهذا الوعي قد تنامى في مناخ الاستقلال ما بعد الحرب العالمية الثانية حين عملت القومية العربية، والناصرية، وحرب 1967، ونهوض الحركة الوطنية الفلسطينية، والحرب الأهلية اللبنانية، والثورة الإيرانية بعواقبها الرهيبة، على خلق تلك السلسلة غير العادية من التقلّبات صعوداً وهبوطاً والتي لم تنته ولم تُتِحْ لنا أن نفهم فهماً كاملاً ما كان لها من تأثيرٍ ثوري لافت. فمن الصعب أن نحاول فهم منطقة من العالم تبدو سماتها الأساسية في حالٍ من التغيّر والتقلّب الدائم، فلا يُتَاح لكلّ من يحاول الإحاطة بها أن يقف، بفعل الإرادة المحضة أو الفهم المتسيّد، في نقطةٍ أرخميديةٍ خارج هذا التغيّر والتقلب. وما يعنيه هذا هو أنّ السبب ذاته الذي يدفع إلى فهم الشرق عموماً، والعالم العربي خصوصاً، هو، أولاً، من ذلك النوع الذي يتملّك المرء، ويأسر اهتمامه ويلحّ عليه، سواء لأسباب اقتصادية، أو سياسية، أو ثقافية، أو دينية، كما أنّه، ثانياً، من ذلك النوع الذي يتحدّى التعريف المحايد، أو المتجرّد، أو المستقرّ.

والحال، أنّ مشكلات مشابهة تشيع في تأويل النصوص الأدبية. وعلى سبيل المثال، فإنّ كلّ عصر من العصور يعيد تأويل شكسبير، ليس لأنّ شكسبير يتغيّر، بل لأنّه لا وجود لموضوعٍ ثابت وقيّم

كموضوع شكسبير بمعزلٍ عن محرّريه، والممثّلين الذين لعبوا الأدوار التي كتبها، والمترجمين الذين نقلوه إلى لغاتٍ أخرى، ومئات ملايين القرّاء الذين قرأوه أو شاهدوا عروض مسرحياته منذ أواخر القرن السادس عشر، وذلك على الرغم من وجود عدد هائل من طبعات شكسبير الموثوقة. وبالمقابل، فإنّ من المبالغة القول إنّ لا وجود مستقلاً لشكسبير البتّة، وإنّه يخضع لإعادة بناء كاملة في كلّ مرّة يُقْدِمُ فيها أحدٌ ما على قراءته، أو تمثيله، أو الكتابة عنه. فحقيقة الأمر أنّ شكسبير يعيش حياةً مؤسساتية أو ثقافية أسهمت من بين أشياء أخرى في ضمان علوّ كعبه كشاعر عظيم، وكمؤلّف لما ينوف على الثلاثين مسرحية، وكحائزٍ سلطاتٍ استثنائية في الغرب من حيث اعتماده وتكريسه. والأمر الذي أبسطه هنا هو أمر أولي وبدئي: حتى الموضوع الخامل نسبياً مثل النصّ الأدبي يُفْتَرَض عموماً أنْ يستمدّ شيئاً من هويته من لحظته التاريخية متفاعلةً مع اهتمامات قرّائه، وأحكامهم، وبحثهم، وأداءاتهم. غير أنّ مثل هذا الامتياز نادراً ما يُتاح للشرق، أو العرب، أو الإسلام، هذه الموضوعات التي يفترض بها التيار السائد في الفكر الأكاديمي أن تظلّ، سواء معاً، أم كلّ على حدة، حبيسة ذلك الوضع الثابت لموضوعٍ جمّدته تحديقة المراقبين الغربيين مرّة وإلى الأبد فلا يمرّ عليه الزمن.

وبعيداً عن الدفاع عن العرب أو الإسلام - كما فهم الكثيرون كتابي - فقد كانت رؤيتي أنّ أيّاً من هذين التعيّنين ما كان ليوجد إلا بوصفه «جماعات تأويل»، وأنّ كلاً منهما قد مثّل، شأن الشرق ذاته، مصالح، ومزاعم، ومشاريع، ومطامح، وضروباً من البلاغة التي لم تقتصر على كونها في تنازعٍ عنيفٍ وحسب، بل تعدّت ذلك إلى دخولها في حالة حربٍ مفتوحة. وبذا فإنّ لصاقاتٍ أو نعوتاً مثل «العربي» أو «المسلم» بوصفها تقسيمات فرعية من «الشرق» قد أُتْرِعَت بالمعاني وأُفْرِطَ في تحديدها التاريخ، والدين، والسياسة حتى بات من المتعذّر اليوم على أحد أن يستخدمها دون انتباه إلى

التوسّطات الخلافية الهائلة التي تلقي بستار على الموضوعات التي تشير إليها تلك اللصاقات والنعوت، وذلك إذا ما وُجِدَت هذه الموضوعات أصلاً.

وكلما كانت مثل هذه الملاحظات صادرة عن طرفٍ أو فريق معيّن، كلما تزايد إنكارها في العادة من قبل طرف أو فريق آخر. وكلُّ من يحاول الإشارة إلى أنَّ ما من شيء فوق ميدان التأويل أو خارجه، بما في ذلك أيّ تصنيف وصفّي بسيط، فمن المؤكّد تقريباً أن يجد خصماً يقول له إنَّ ما يُبْتَغَى من العلم والتعلّم هو التعالي على أهواء التأويل وتقلّباته، وإنَّ من الممكن التوصّل إلى الحقيقة الموضوعية في واقع الأمر. ومثل هذا الزعم لم يكن مجرد زعم سياسي طفيف حين استُخْدِم ضدَّ الشرقيين الذين شككوا بسلطةِ وموضوعيةِ استشراقٍ مرتبطٍ على نحوٍ صميمي مع تلك الكتلة الكبرى من المستوطنات الأوروبية في الشرق. والحال، أنَّ ما قلته في *الاستشراق* كان في جوهره قد قيل من قبل على لسان ع.ل. طيباوي، وعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وطلال أسد، وس.هـ. العطّاس، وفرانز فانون، وإيميه سيزار، وسردار ك.م.بانيكار، وروميلا ثابار، ممّن عانوا جميعاً ضروب النهب والتخريب الإمبرياليين والكولونياليين، وممّن عملوا، في تحدّيهم سلطة العلم الذي مثّلهم لأوروبا ومؤسساته ومصدره، على فهم أنفسهم بما هو أكبر ممّا قاله ذلك العلم عنهم.

وتحدّي الاستشراق، والحقبة الكولونيالية التي شكّل جزءاً عضوياً منها، كان تحدّياً للخرس المفروض على الشرق بوصفه موضوعاً. فبقدر ما كان الاستشراق علماً للإدماج والاحتواء أُسّس من خلاله الشرق ثُمّ أُدْخِلَ إلى أوروبا، كان أيضاً حركة علمية يناظرها في عالم السياسة قيام أوروبا بمراكمة الشرق وحيازته الكولونيالية. ولذا لم يكن الشرق مُحَاوِر أوروبا، بل *آخرها* الصامت. ولقد غدا تاريخ الشرق، منذ نهاية القرن الثامن عشر تقريباً، حين اكتشفته أوروبا، غدا نموذجاً وأمثولة للقِدَم والأصالة،

وهما الوظيفتان اللتان استثارتا اهتمام أوروبا بأفعال التعرّف والاعتراف لكنها ما لبثت أن ابتعدت *عنهما* حين بدا أنّ تطورها الصناعي، والاقتصادي، والثقافي يترك الشرق بعيداً خلف ظهره. ولقد أفاد تاريخ الشرق ـ عند هيغل، وماركس، ثمّ عند بوركهارت، ونيتشه، وشبنغلر وسواهم من فلاسفة التاريخ الكبار ـ في تصوير منطقة مغرقة في القدم، وينبغي تجاوزها ووضعها وراء الظهر. أمّا مؤرّخو الأدب فذهبوا بعيداً في رصد جميع ضروب الكتابة الجمالية والصور المجازية حتى صار بمقدورنا أن نجد، في أعمال كيتس وهولدرلين مثلاً، مساراً «تغريبياً» يرى أنَّ الشرق قد تخلّى عن عظمته السابقة وأهميته التاريخية لترثها الروح العالمية الميمّمة شطر الغرب بعيداً عن آسيا صوب أوروبا.

لقد انحسرت حقيقة الشرق، بوصفه حالة بدائية، والنمط النقيض لأوروبا منذ أبد الآبدين، والليل الخصيب الذي ولدت منه العقلانية الأوروبية، انحسرت بلا هوادة متحولةً إلى نوعٍ من المستحاثات النموذجية. وانطلاقاً من هذا الفارق الجذري، كأن أن تشكّلت أصول الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا الأوروبيتين، وبحدود علمي فإنَّ الأنثروبولوجيا، بوصفها فرعاً علمياً، لم تُغْنَ بعد بهذا التقييد السياسي الموروث الواقع على ما تدّعيه من كونيةٍ نزيهةٍ. وهذا أحد الأسباب التي تجعل كتاب يوهانز فابيان، *الزمن والآخر: كيف تُشَكِّل الأنثروبولوجيا موضوعها*، كتاباً فريداً ومهمّاً على حدٍّ سواء. ولو قورن، مثلاً، بما قدّمه كليفورد غيرتز بشأن الدوائر التأويلية من تسويغات عقلانية معيارية ومنضبطة وكليشيهات مُطْرِية لذاتها، لبدا الجهد الجدّي الذي بذله فابيان مرموقاً أكثر من حيث لفته انتباه الأنثروبولوجيين إلى ضروب التفاوت في الزمن، والقوة، والتطور بين الإثنوغرافيّ وموضوعه المتكوِّن. وفي الأحوال جميعاً، فإنَّ ما أُسْقِطَ من الاستشراق كفرع علمي كان على وجه التحديد ذلك التاريخ الذي قاوم تجاوزاته الإيديولوجية والسياسية، ذلك التاريخ المقموع والمقاوِم الذي عاود الظهور من

جديد في تلك الانتقادات والهجمات التي تُشَنُّ على الاستشراق، بوصفه علم الإمبريالية.

بيد أنَّ الشقّة بين الانتقادات الكثيرة التي تُوَجَّه للاستشراق كإيديولوجيا وممارسة هي شقّة واسعة. فبعضهم يهاجم الاستشراق كمقدمة للتأكيد على فضائل هذه الثقافة المحلية أو تلك: وهؤلاء هم أصحاب النزعة المحلية. وبعضهم ينتقد الاستشراق في سياق الوقوف في وجه الهجمات على هذا المذهب السياسي أو ذاك: وهؤلاء هم أصحاب النزعة القومية. أما بعضهم الآخر فينتقد الاستشراق بسبب تشويهه طبيعة الإسلام: وهؤلاء، عموماً، هم المؤمنون. ومن جهتي، لن أقوم بالحكم بين هذه الآراء، باستثناء القول إنني قد تفاديت اتخاذ المواقف بشأن مسائل مثل طبيعة العالم الإسلامي أو العربي الفعلي، أو الحقيقي، أو الأصيل. غير أنني أرى أنّ ثمّة أمرين يحظيان بأهمية خاصة، بالارتباط مع كلّ الانتقادات الحديثة التي وجِّهَت للاستشراق. أولهما، هو الاحتراس المنهجي الذي لا يرى في الاستشراق فرعاً علمياً وضعياً بقدر ما يرى فيه فرعاً نقدياً وبذا يخضعه لتمحيص شديد، وثانيهما، هو العزم على عدم السماح بأن يتواصل عزل الشرق واحتجازه دونما تحدٍّ. ولقد قادني فهم هذا الأمر الثاني إلى أن أرفض رفضاً قاطعاً توصيفات مثل «الشرق» و«الغرب».

وتبعاً للطريقة التي يرون فيها إلى أدوارهم كمستشرقين، فإنّ نقّاد نقّاد الاستشراق قد عمدوا إما إلى تعزيز تأكيداتهم على ما ينطوي عليه خطاب الاستشراق من قوّة وضعيّة، أو إلى الدخول مع نقّاد الاستشراق في حوار فكري أصيل، مع أنَّ هذه الحالة الثانية هي الأقلّ شيوعاً للأسف. أمّا أسباب هذا الانقسام فهي أسباب واضحة وجليّة: فبعضها يتعلّق بالسلطة والعمر، فضلاً عن الميل الدفاعي المؤسساتي أو المهني؛ وبعضها يتعلّق بالقناعات الدينية أو الإيديولوجية. غير أنَّ هذه الأسباب جميعاً هي أسباب سياسية، الأمر الذي لا يجد الجميع أنَّ من السهل الاعتراف به. وإذا ما كان لي

أن أستخدم نفسي كمثال، فإنّه في حين وافق بعض نقّادي على المنطلق الأساسي في سجالي، إلّا أنّهم واظبوا على الميل إلى امتداح ما أسماه مكسيم رودنسون «la science orientaliste» أو «العلم الاستشراقي». وهذه رؤية مكتفية بخدمة ذاتها والانغماس في شنّ الهجمات على نزعة ليسنكوية[1] مزعومة كامنة في جدالات المسلمين والعرب الذي يحتجّون على الاستشراق «الغربي»، حيث أُطْلِقَتْ هذه التهمة المنافية للعقل على الرغم من حقيقة أنَّ جميع نقّاد الاستشراق المحدَثين قد نمّوا عن صراحةٍ تامة بشأن توسّلهم تلك الاتجاهات النقدية «الغربية» كالماركسية أو البنيوية في محاولةٍ لتخطي ضروب التمييز المؤذية بين الشرق والغرب، بين الحقيقة العربية والحقيقة الغربية، وما إلى ذلك.

ولأنَّ الهجمات العنيفة التي شُنَّت على هذا العلم المهيب الذي كان حصيناً في السابق قد أدّت إلى استثارة حساسية الكثير من حملة الشهادات المتخصصين بدراسة العرب والإسلام، فقد أنكر هؤلاء ارتباطهم بأية سياسة مهما تكن، وذلك في الوقت الذي راحوا يدفعون فيه بهجوم إيديولوجي معاكس متعمّد وعنيف. وعليَّ هنا أن أذكر قلّة من الافتراءات النمطية التي أثيرت ضدي بحيث يمكن لكم أن تروا إلى الاستشراق وهو يوسّع سجالاته التي طرحها في القرن التاسع عشر كيما تطاول مجموعةً متباينةً تماماً من وقائع أواخر القرن العشرين. وهذه الافتراءات مستمدّة جميعها ممّا كان يبدو لعقلية القرن التاسع عشر على أنّه موقف منافٍ للعقل إذْ يقوم شخص شرقي بالردّ على ضروب القطع والجزم التي يقدّمها الاستشراق. ونظراً لما يبديه برنارد لويس من عداءٍ منفلت تجاه النزعة العقلية، دون أن يعوقه عن ذلك أي وعي ذاتي نقدي، فإنَّ أحداً لم يبلغ ما بلغه لويس من ثقةٍ رفيعة بالنفس. وإنَّ تعداد مآثره التي تكاد أن تكون سياسية

---

(1) نسبةً إلى ليسنكو، عالم البيولوجيا الستاليني الذي يشبه في مجال العلوم، وفي ميدان الوراثة خاصةً، ما كان عليه جدانوف في مجال الأدب من روح حزبية إيديولوجية ضيقة ومنافقة ومعادية للعلم.

صرفاً ليحتاج من الوقت أكثر مما تستحقّ هذه المآثر. ففي سلسلة من المقالات وكتاب واحد شديد الضعف ـ هو *اكتشاف المسلمين أوروبا* ـ استغرق لويس في الردّ على رؤيتي، مؤكّداً أنّ السعي الغربي وراء معرفة المجتمعات الأخرى هو سعي فريد، وأنّ باعثه هو الفضول المحض، وأنّ المسلمين، بالمقابل، لم يكونوا قادرين على معرفة أوروبا ولا مهتمين بنَيْلِ هذه المعرفة، كأنّ معرفة أوروبا هي المعيار الوحيد المقبول للمعرفة الحقّة. ويقدّم لويس سجالاته على أنّها نابعة حصراً من حياد الباحث غير المسيّس على وجه الحصر، وذلك في الوقت الذي يُعَدُّ فيه على نطاقٍ واسع إماماً لتلك الحملات الصليبية المعادية للإسلام، وللعرب، تلك الحملات الصهيونية، المُسَخَّرة لخدمة أغراض الحرب الباردة، تلك الحملات التي يَضْمَنُ كلاً منها تعصّبٌ متلفّع بمسحة من المدنية ذات صلة واهية للغاية بـ «العلم» والتفقّه الذي يزعم لويس حمل لوائه.

أمّا المؤدلجون والمستشرقون الأصغر سناً مثل دانييل بايبيس فهم ليسوا على ذلك القدر كلّه من النفاق، لكنهم ليسوا أقلّ ابتعاداً عن الروح النقدية. فسجالات بايبيس، كما تتجلّى في كتابه *في سبيل الله: الإسلام والسلطة السياسية*، لا تبدو مُسَخَّرةً لأغراض المعرفة بل لخدمة دولة عدوانية وتدخّلية هي الولايات المتحدة التي يُسْهِم بايبيس في تحديد مصالحها. ويتحدث بايبيس عن شذوذ الإسلام، وإحساسه بالدونية، ونزعته الدفاعية، كأنّ الإسلام ذلك الشيء الواحد البسيط، وكأنّ ما يتميّز به بايبيس من غياب الأدلة أو اتسامها بالانطباعية أمر ذو أهمية ثانوية جداً. وكتاب بايبيس دليل على مرونة الاستشراق الفريدة، وعلى انعزاله عن التطورات الفكرية في جميع الميادين الثقافة الأخرى، وعلى غطرسته البالية في إطلاق ضروب الجزم والقطع مستخفّاً بالمنطق والحجّة. وإنني لأشكّ في أن يعمد اليوم أيّ خبير في أيّ مكان في الدنيا إلى الحديث عن اليهودية أو المسيحية بمثل هذا الخليط من القوة والانفلات اللذين يسمح بهما بايبيس لنفسه في الحديث عن الإسلام. وإنّ المرء ليتوقّع

من كتابٍ عن الصحوة الإسلامية أن يُلْمِعَ إلى تطورات مشابهة ومتعالقةٍ في ضروب الانبعاث الديني في لبنان، وإسرائيل، والولايات المتحدة، على سبيل المثال. ثم أين نجد أحداً في أيّ مكان يمكن أن يكتب عن مادة لا برهان عليها، كما يقول، سوى «الإشاعة، والعنعنة، وحفنة من الأدلة الأخرى»، ثم لا يلبث في الفقرة ذاتها وبضربٍ من الشعوذة أن يحوّل الإشاعةٍ والعنعنة إلى «وقائع» يعتمد على «وفرتها» في «التقليل من أهمية كلٍ منها». إنَّ هذا السحر من النوع الذي لا يجدر حتى بأعتى ضروب الاستشراق أن يمارسه، وإذا ما كان بايبيس ينحني إجلالاً للاستشراق الإمبريالي، فإنّه لا يحوز شيئاً من تفقّهه الأصيل ولا من قدرته على ادّعاء الحياد. فالإسلام عند بايبيس أمر متقلّب وخطير، وحركة سياسية تتدخّل في شؤون الغرب وتبذر الاضطراب فيه، كما تحرّض على العصيان والتعصّب في كلّ مكان آخر.

وجوهر كتاب بايبيس لا يقتصر على إحساسه النفعي الشديد بما له من أهمية سياسية بالنسبة لأميركا ريغان، حيث يندمج الإرهاب والشيوعية في الصورة التي ترسمها وسائل الإعلام للقتلة، والمتعصّبين، والمتمردين المسلمين، بل يتعدّى ذلك إلى أطروحته التي مفادها أنَّ المسلمين أنفسهم أسوأ مصدر لتاريخهم. وصفحات *في سبيل الله* تعجّ بالإشارات إلى عجز الإسلام عن تمثيل ذاته، أو فهم ذاته، أو وعي ذاته، كما تعجُّ بمديح شهود مثل ف.س.نايبول ممن هم أشدّ نفعاً ونكاءً في فهم الإسلام. وهذه، بالطبع، هي الثيمة الأكثر شيوعاً بين ثيمات الاستشراق: إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ولذا لا بدّ أنّ يمثّلهم آخرون يعرفون عن الإسلام أكثر مما يعرف الإسلام عن نفسه. والحال، أنّه غالباً ما يمكن للآخرين معرفة المرء بطرائق تختلف عن معرفته لنفسه، الأمر الذي يمكن أن يولّد تبصّرات مهمّة وقيّمة. غير أنَّ ذلك مختلف تماماً عن إعلان قانون ثابت مفاده أنَّ الخارجيين بطبيعتهم أحسن إحساساً بك أنت الداخلي منك بنفسك. ولنلاحظ أنَّ لاوجود لأيّ *تفاعل* بين آراء الإسلام وآراء

الخارجيّ: لا حوار، لا نقاش، ولا اعتراف متبادل. ليس ثمة سوى التأكيد السهل على تلك المنزلة الرفيعة التي يحوزها صانع السياسة الغربي، أو خادمه الأمين، بفضل كونه غربياً، وأبيض، وغير مسلم.

أشهد أنّ هذا ليس بالعلم، ولا المعرفة، ولا الفهم: إنّه استعراض قوة وادّعاء سلطة مطلقة. وهو مؤسّس على العنصرية، ومزوّد بما يجعله مستساغاً نسبياً لدى جمهور أُعِدّ مسبقاً للإصغاء إلى حقائقه مفتولة العضلات. فبايبيس يتحدث إلي، ومن أجل، قطاع واسع من الزبائن الذين لا يرون في الإسلام ثقافةً بل شيئاً بغيضاً مسبّباً للإزعاج؛ ومعظم قرّاء بايبيس سيقرنون، في أذهانهم، بين ما يقوله عن الإسلام وبين تلك الأشياء البغيضة التي شهدتها الستينيات والسبعينيات، كالسود، والنساء، وأمم العالم الثالث ممّن أمالوا الكفّة لغير صالح الولايات المتحدة في أماكن مثل اليونسكو والأمم المتحدة، فاستحقوا على ذلك توبيخ السيناتور موينيهان والسيدة كيركباتريك. وعلاوةً على ذلك، فإنّ بايبيس هو مثال مجسّد للجهل المُبَرْمَج، شأنه في ذلك شأن أرتال من المستشرقين والخبراء ممن يحملون العقلية ذاتها ويمثّلهم بوصفه القاسم المشترك. فبدل أن يحاول فهم الإسلام في سياق الإمبريالية وثورة جزء من البشرية يشترك في تعرّضه للإساءة لكنه يتباين كثيراً فيما بينه، وبدل الإفادة من الأعمال الحديثة المثيرة للإعجاب عن الإسلام في تواريخ ومجتمعات مختلفة، وبدل إيلاء بعض الاهتمام إلى التطورات الهائلة في ميدان النظرية النقدية، والعلوم الاجتماعية، وأبحاث العلوم الإنسانية، وفلسفة التأويل، وبدل بذل قليل من الجهد في التعرّف على ذلك الميدان الشاسع من الأدب التخييلي الذي ينتجه العالم الإسلامي، فإنّ بايبيس يقف بفظاظةٍ وعلانيةٍ في صفّ مستشرقين كولونياليين مثل سنوك هورغرونه ومرتدّين مناصرين للكولونيالية بكلّ صفاقة مثل نايبول.

وما كنتُ لأتحدث عن بايبيس لو لم يكن مفيداً في جلاء بعض الأمور المتعلّقة بخلفية الاستشراق السياسية الواسعة، التي عادةً ما

تُنْكَر وتُكْبَت في ذلك النوع من المزاعم التي يطلقها برنارد لويس، الناطق الأساسي باسم الاستشراق، والذي تبلغ به الوقاحة حدّ فصل الاستشراق عن 200 سنة من الشراكة مع الإمبريالية الأوروبية وربطه بدلاً من ذلك مع فقه اللغة الكلاسيكي الحديث ودراسة الثقافة الإغريقية والرومانية القديمة. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الخلفية الواسعة تشتمل على اثنين من العناصر الأخرى، وأعني بهما ذلك البروز الحديث الذي برزته الحركة الفلسطينية وتلك المقاومة الجلية التي يقاوم بها العرب في الولايات المتحدة وسواها الصورة التي تُرْسَم لهم في المجال العام.

فالقضية الفلسطينية ومواجهتها المصيرية مع الصهيونية، من جهة أولى، ومهنة الاستشراق، بوعيها الطائفي التخصصي كنقابة من الخبراء الذين يعملون على حماية حقلهم وشهاداتهم في وجه أي تدقيق خارجي، من جهة ثانية، تفسّران معاً قَدْرَاً كبيراً من العداء الذي قوبل به تحليلي النقدي للاستشراق. والمفارقات الساخرة هنا كثيرة وافرة. فلننظر إلى مثال ذلك المستشرق الذي هاجم كتابي على رؤوس الأشهاد ثم كتب إليَّ في رسالة خاصة أنه لم يفعل ذلك لأنّه يخالفني الرأي - فهو يشعر، على العكس، أنَّ ما قلته عين الصواب - بل لأنّه كان مضطراً للدفاع عن شرف مهنته! أو فلنأخذ تلك الصلة - التي أقامها صراحةً اثنان من الكتّاب الذين استشهدت بهم في *الاستشراق*، وهما رينان وبروست - بين رهاب الإسلام ومعاداة السامية. فهنا، يتوقّع المرء أن يكون كثير من الباحثين والنقّاد قد تبيّنوا الرابط بين الإثنين، وهو أنَّ العداء للإسلام في الغرب المسيحي الحديث كان قد سار تاريخياً جنباً إلى جنب مع العداء للسامية، ونبع من المصدر ذاته، واغتذى من نفس المورد، وأنَّ نقد أرثونكسيات الاستشراق، وعقائده الجامدة، وإجراءاته التعليمية يُسْهِمُ في توسيع فهمنا للآليات الثقافية وراء معاداة السامية. غير أنَّ أحداً من النقّاد لم يُقِمْ مثل هذه الصلة، بل رأوا في نقد الاستشراق فرصة سانحة للدفاع عن الصهيونية، وتأييد

إسرائيل، وشنّ الهجمات على الوطنية الفلسطينية. أمّا أسباب ذلك فتأتي بالتوافق مع تاريخ الاستشراق، ذلك أنّ الاحتلال الإسرائيلي للضفّة الغربية وقطاع غزّة، وتدمير المجتمع الفلسطيني، والاعتداء الصهيوني المتواصل على الوطنية الفلسطينية هي أمور يشكّل المستشرقون طليعتها وهيئة أركانها بالمعنى الحرفي للكلمة، كما لاحظ المعلّق الإسرائيلي داني روبنشتين. ففي حين كان المستشرقون المسيحيون الأوروبيون في الماضي هم الذين يوفّرون للثقافة الأوروبية الحجج اللازمة لاستعمار الإسلام وقهره، فضلاً عن الحجج اللازمة لتحقير اليهود وازدرائهم، نجد الآن أنّ الحركة القومية اليهودية هي التي تقدّم كادر الموظّفين الكولونياليين الذين تُطَبّق أطروحاتهم عن العقل الإسلامي والعربي في إدارة العرب الفلسطينيين، أولئك الذين يشكّلون أقلية مقهورة ضمن الديمقراطية الأوروبية البيضاء المسمّاة إسرائيل. ومما يلاحظه روبنشتين بشيء من الأسى أنّ قسم الدراسات الإسلامية في الجامعة العبرية كان قد خرّج جميع الموظفين الكولونياليين وخبراء الشؤون العربية الذين يديرون المناطق المحتلّة.

وثمة مفارقة ساخرة أخرى لابدّ من ذكرها بهذا الصدد: فكما اعتبر بعض الصهاينة أنّ من واجبهم الدفاع عن الاستشراق ضدّ نقّاده، كذلك بذل بعض القوميين العرب مساعٍ مضحكةً في النظر إلى الجدال حول الاستشراق على أنه مؤامرة إمبريالية لتعزيز السيطرة الأمريكية على العالم العربي. وبحسب هذا السيناريو البعيد عن الاحتمال، فإنّ نقّاد الاستشراق ليسوا مناهضين للإمبريالية على الإطلاق، بل عملاء سريين لها. أمّا النتيجة المنطقية لذلك فهي أنّ أفضل السُبُل لمحاربة الإمبريالية هي السكوت عن النطق بأيّ شيء نقدي يمسّها. وإنني لأسلّم بأنّ الوصول إلى هذا الحدّ يعني إحلال عالم بعيد عن المنطق ومختلّ محلّ العالم الواقعي.

والحال، أنّ في أساس قَدْرٍ كبيرٍ من النقاش عن الاستشراق يكمن ذلك الفهم الذي مفاده أنّ العلاقة بين الثقافات هي علاقة

علمانية على نحوٍ لا براء منه فضلاً عن كونها علاقة غير متكافئة. وهذا ما يصل بنا إلى النقطة التي ألمعتُ إليها للتوّ، عن الجهود العربية والإسلامية قريبة العهد، والتي هي حسنة النوايا في معظمها، وإنْ كان بعضها بدفعٍ من أنظمة غير شعبية، تلك الأنظمة التي تعمل، في لفتها الانتباه إلى ادّعاءات الإعلام الغربي لدى تمثيله العرب أو الإسلام، على حرف الأنظار عن ضرورة التدقيق في مساوئ حكمها. ولقد جرت تطورات موازية في اليونسكو، حيث اتّخذ الخلاف حول نظام المعلومات العالمي ـ واقتراحات إصلاحه التي تقدّمت بها حكومات عديدة من العالم الثالث والبلدان الاشتراكية ـ تلك الأبعاد التي تتّخذها قضية دولية كبرى. ومعظم هذه النزاعات يشير، أولاً، إلى واقعة أنَّ إنتاج المعرفة، أو المعلومات، والصور الإعلامية إنّما هو إنتاج موزَّع على نحوٍ غير متكافئ: بحيث تتوضّع مراكزه الأساسية فيما يُدْعى على نحو سجاليّ، ومن قِبَل طرفيّ الخلاف كليهما، بالغرب المتروبولي. كما يشير، ثانياً، إلى أنَّ إدراك هذه الحقيقة المؤسفة، من جانب الأطراف والثقافات الأضعف، قد رسّخ إدراك هذه الأخيرة لحقيقة أنَّ لاوجود سوى لعالم علمانيّ وتاريخيّ واحد، على الرغم من انطواء هذا العالم على العديد من الانقسامات، وأنّه لا النزعة المحلية، ولا التدخّل الإلهي، ولا سحب الدخان الإيديولوجية بقادرة على حَجْبِ المجتمعات، والثقافات، والشعوب بعضها عن بعضها الآخر، خاصةً عن تلك التي تمتلك القوة والإرادة اللازمتين لاختراق الآخرين لغايات سياسية واقتصادية. غير أنَّ تلك النزاعات تشير، ثالثاً، إلى أنَّ كثيراً من هذه الدول ما بعد الكولونيالية العاثرة ومثقفيها المخلصين قد استخلصوا النتائج الخاطئة، كما أرى، والتي مفادها أنَّ على المرء إما أن يحاول فرض السيطرة على إنتاج المعرفة في مصدره، أو أن يحاول، في السوق الإعلامية عالمية النطاق، تحسين الصور الرائجة وتطويرها، وتعديلها دون القيام بأيّ شيء لتغيير الوضع السياسي الذي تنبعث منه وتغتذي عليه هذه الصور.

وعيوب مثل هذه المقاربات عيوبٌ واضحة وجليّة: فلا حاجة بالمرء لأن يخوض في مسائل كبعثرة مبالغ طائلة من البترودولار على مشروعات العلاقات العامة قصيرة الأجل، أو القمع المتزايد، وانتهاكات حقوق الإنسان، وعقلية العصابات الصريحة السائدة في كثير من بلدان العالم الثالث، كلّ ذلك باسم الأمن القومي، بل وباسم محاربة الإمبريالية الجديدة في بعض الأحيان. ما أريد الحديث فيه هو تلك المسألة الأوسع بكثير والمتعلّقة بما ينبغي القيام به، والكيفية التي يمكن بها أن نقدّم عملاً فكرياً لا يقتصر على كونه ردّة فعل أو سلبياً.

تتمثّل إحدى موروثات الاستشراق، بل وإحدى أسسه الإبستمولوجية، بالتاريخانية، أي بتلك الرؤية التي قدّمها كلٌّ من ڤيكو، وهيغل، وماركس، ورانكه، وديلتي، وسواهم، ومفادها أنه إذا ما كان للبشرية أيّ تاريخ، فهو من نتاج البشر رجالاً ونساءً ويمكن فهمه تاريخياً، في حقبٍ أو لحظاتٍ معينة، على أنّه يتمتّع بوحدة معقدة لكنها متماسكة. وبقدر ما يتعلّق الأمر بالاستشراق على وجه الخصوص وبالمعرفة الأوروبية للمجتمعات الأخرى بوجهٍ عام، فإنّ التاريخانية قد عَنَتْ أنّ التاريخ الإنساني الواحد الذي يوحّد البشرية هو إمّا ذاك الذي بلغ الذروة في أوروبا أو الغرب أو ذاك الذي يُرْصَد من موقع الأفضلية الذي تحتله أوروبا أو الغرب. فكلُّ ما لا ترصده أوروبا ولا توثّقه هو «ضائع»، إذاً، إلى أن يمكن إدماجه، في وقت لاحق، من قِبَل العلوم الجديدة في الأنثروبولوجيا، والاقتصاد السياسي، والألسنية. بل إنّ هذه الاستعادة اللاحقة لما دعاه إريك وولف بالشعوب التي لا تاريخ لها هي المنطلق لتلك الخطوة المعرفية الألحق: وهي إقامة علم تاريخ العالم، الذي كان من أكبر ممارسيه كلٌّ من بروديل، ووالرشتاين، وبيري أندرسون، وولف نفسه.

غير أنّ القدرة العظيمة على تناول تجارب *آخر* أوروبا غير المتزامنة، على حدّ تعبير أرنست بلوخ، ترافقت مع تهرّب مطّرد من

العلاقة بين الإمبريالية الأوروبية وهذه المعارف المؤسَسة والمُفْصَح عنها بصورٍ متعددة ومتنوعة. فلم يحصل أبداً أن سُلِّطَ نقد إبستمولوجي على الصلة بين تطور تاريخانيةٍ توسّعت ونَمَت بما يكفي لأن تشتمل على مواقف متناقضة مثل إيديولوجيات الإمبريالية وانتقادات الإمبريالية، من جهة أولى، وبين الممارسة الفعلية للإمبريالية التي يتواصل من خلالها تكديس المناطق والسكّان، والسيطرة على الاقتصادات، وإدماج التواريخ ومجانستها. وإذْ نأخذ ذلك بعين الاعتبار، فلا بدَّ أن نلاحظ، مثلاً، ذلك الاهتمام الهزيل أو المعدوم الذي توليه افتراضات تاريخ العالم وممارسته ـ والتي هي مناهضة للإمبريالية إيديولوجياً ـ إلى تلك الممارسات الثقافية، مثل الاستشراق أو الإثنوغرافيا، القريبة من الإمبريالية من حيث النَّسب، تلك الإمبريالية التي تربطها بتاريخ العالم على مستوى الواقع الجينالوجي علاقة الأب بابنه. ومن هنا كان التشديد في تاريخ العالم بوصفه فرعاً علمياً على الممارسات الاقتصادية والسياسية، التي تحددها عمليات كتابة تواريخ العالم على أنها منفصلة ومختلفة بمعنى ما عن تلك المعرفة التي يقدّمها عنها تاريخ العالم، فضلاً عن كونها غير متأثّرة بها. أمّا النتيجة اللافتة المترتبة على ذلك فهي أنَّ نظريات التراكم على صعيد عالمي، والنظام العالمي الرأسمالي، وأصول الاستبداد (1) تعتمد على ذات المتبصّر والمراقب التاريخاني الذي كان مستشرقاً أو رحّالة كولونيالياً قبل ثلاثة أجيال؛ (2) تعتمد أيضاً على ترسيمةٍ تاريخيةٍ عالميةٍ إدماجيةٍ ومُجَانِسَةٍ تمتصّ إليها التطورات، والتواريخ، والثقافات، والشعوب غير المتزامنة؛ و(3) تقمع وتسدّ الطريق أمام الانتقادات الإبستمولوجية الممكنة التي تطال الأدوات المؤسساتية، والثقافية، والأكاديمية التي تربط الممارسة الإدماجية التي يمارسها تاريخ العالم بمعارف مجتزأة مثل الاستشراق، من جهة أولى، وبالهيمنة «الغربية» المتواصلة على العالم «المحيطي» غير الأوروبي، من جهة ثانية.

والمشكلة مرّة أخرى هي التاريخانية وما استوطنها من كوننة

وتأكيدٍ ذاتي على صحّتها وسريان مفعولها. ولقد قطع الكتاب الصغير والمهمّ الذي وضعه بريان ترنر، *ماركس ونهاية الاستشراق*، شوطاً بعيداً في تشظية، وتشريح، وتخليع، وبعثرة ذلك النطاق التجريبي الذي تغطيه التاريخانية الكونية في الوقت الراهن. وما يشير إليه ترنر، لدى مناقشة المعضلة الإبستمولوجية، هو الحاجة إلى المضيّ أبعد من الاستقطابات والتضادات الثنائية في الفكر الماركسي التاريخاني (العفوية ضدّ الحتمية، المجتمع الآسيوي ضد المجتمع الغربي، التغيّر ضدّ الركود) بغية خلق نمط جديد من تحليل الموضوعات التعددية، بوصفها المقابل للموضوعات الواحدية المفردة. وبالمثل، فقد أُحْرِز تقدّم كبير، في سلسلة من الدراسات المُنْتَجَة في عدد من الحقول التي غالباً ما تؤخذ منفصلةً على الرغم من ترابطها، وذلك في سياق التحطيم، والتصفية، وإعادة التصوّر المنهجية والنقدية التي خضع لها ذلك الحقلُ الواحديّ الذي ظلّ محكوماً إلى الآن بالاستشراق، والتاريخانية، وما يمكن أن ندعوه بالكونية الجوهرانية.

ولسوف أضرب أمثلة على عملية التصفية والإطاحة هذه. غير أنّ من الضروري القول مباشرةً إنّ هذه العملية ليست منهجية صرفاً ولا هي قائمة على ردّة الفعل وحدها من حيث مقصدها. فأنت لا تردُّ، مثلاً، على الاقتران الطغياني بين القوة الكولونيالية والاستشراق الأكاديمي بأن تكتفي في محاربته باقتراح تحالف بين العواطف ذات النزعة المحلية وضرب من ضروب الإيديولوجيا المحلية التي تعززها. فهذا هو الفخّ الذي وقع فيه كثير من نشطاء العالم الثالث والنشطاء المعادين للإمبريالية في تأييدهم للكفاح الإيراني والفلسطيني، حيث وجدوا أنفسهم إمّا خاليّ الوفاض من كلّ ما يمكن أن يُقَال عن نظام الخميني وأفعاله المقيتة أو لائذين، في الحالة الفلسطينية، بكليشيهات ثوروية أكل الدهر عليها وشرب وبنزعة كفاحية مسلحة رفضوية بعد الهزيمة الساحقة في لبنان. كما لا يمكنك أن تكتفي بتكرار البلاغة الماركسية أو التاريخية

العالمية القديمة، التي يقتصر إنجازها المشكوك فيه على إعادة ترسيخ السطوة الفكرية والنظرية القديمة التي كانت تتمتّع بها النماذج المفاهيمية القديمة، التي غدت الآن خارج الموضوع ومتصدّعة على المستوى الجينالوجي. لا: أحسبُ أنَّ علينا أن نفكّر سياسياً ونظرياً في آنٍ معاً، فنضع المشكلات الأساسية في إطار ما تدعوه نظرية فرانكفورت بالسيطرة وتقسيم العمل. علينا أن نواجه أيضاً مشكلة غياب البعد النظري، الطوباوي، والتحرري في التحليل. فليس بوسعنا أن نتقدّم ما لم نبدّد مادة التاريخانية ونحوّلها إلى مساعٍ معرفية مختلفة تماماً، وهو الأمر الذي نعجز عنه ما لم ندرك أنَّ ما من مشروع معرفي جديد يمكن أن يقوم إنْ لم يقاوم سيطرة المنظومات التاريخانية والنظريات الاختزالية، البراغماتية، أو الوظيفية وما تتسم به من نزعة تخصصية واحترافية.

والحال، أنَّ هذه الأهداف هي أقلّ صعوبةً مما تبدو عليه في وصفي لها. ذلك أنَّ إعادة النظر في الاستشراق غدت وثيقة الارتباط بكثيرٍ من النشاطات الأخرى التي سبق أن أشرت إليها، والتي صار من الضروري أن نفصح عنها بمزيد من التفصيل. وعلى سبيل المثال، فإنّ بمقدورنا الآن أن نرى أنَّ الاستشراق هو ممارسة من ذات النوع الذي نجده لدى الهيمنة الذكورية، أو البطريركية، في المجتمعات المتروبولية: فكثيراً ما وُصِفَ الشرق بأنه أنثوي، وكثيراً ما وُصِفَت ثرواته بأنها خصبة، وكثيراً ما اعْتُبِرَت رموزه الأساسية على أنها المرأة الشبقة والحريم، والحاكم المستبدّ إنّما المثير للإعجاب. وعلاوةً على ذلك، فقد أُلْزِمَ الشرقيون الصمت والإنتاج الوافر بلا حدود، شأنهم في ذلك شأن ربّات المنازل. ومعظم هذه المواد مرتبط بوضوح بأشكال التباين والتفاوت الجنسي، والعرقي، والسياسي التي تشكّل أساس الثقافة الغربية الحديثة السائدة، والتي ألقى عليها الضوء كلٌّ من النسويين، ونقّاد الدراسات السوداء، والنشطاء المعادين للإمبريالية على التوالي.

فحين تقرأ، مثلاً، دراسة ساندرا غيلبرت الألمعية لرواية رايدر

هوغارد هي تُدْرك ذلك التوافق الدقيق بين الجنسيّة الڤيكتورية المقموعة في الوطن، وخيالاتها الفانتازية الجامحة في الخارج، والقبضة القوية التي أطبقت بها الإيديولوجيا الإمبريالية على المخيّلة الذكرية في القرن التاسع عشر. وبالمثل، فإنَّ عملاً مثل *الجماليات المانويّة* لعبد الجان محمد الذي يتحرّى العوالم الفنية المتوازية إنّما المنفصلة على نحوٍ لا رجعة عنه في القصص البيضاء والسوداء التي تتناول المكان ذاته، أفريقيا، هو عمل يشير إلى أنَّ المنظومة الإيديولوجية الصلبة تفعل فعلها حتى في الأدب التخييلي وتحت سطحه الذي يبدو أكثر حرية من سواه. أمّا في دراسة كدراسة بيترغران *الجذور الإسلامية للرأسمالية*، المكتوبة من منطلق العداء للإمبريالية والعداء للاستشراق، والتي تبلغ في تدقيقها حدّ الوسوسة وتتخذ موقفاً تاريخياً بالغ التشكيك، فيمكن للمرء أن يحسّ بذلك النطاق الشاسع والخفيّ من الجهد والإبداع الإنساني الكامن تحت السطح الاستشراقي المتجمّد الذي سبق أنْ ألقى عليه خطاب التاريخ الاقتصادي الإسلامي أو الشرقي بِبِساطه.

وثمة كثير من الأمثلة الأخرى لتحليلاتٍ ومشاريع نظرية قامت انطلاقاً من دوافع مماثلة لتلك التي تدفع النقد المناهض للاستشراق. وجميع هذه المشاريع تتّصف بطبيعة تدخّلية، بمعنى أنّها تتوضع عند عقد التقاطع والتواشج المكشوفة الهشّة في الخطابات الأكاديمية الرائجة حيث لا يكتفي أيٌ منها بأقل من طرح مشروعاتٍ معرفية جديدة، وأطرٍ جديدة لممارسة العلوم الإنسانية نشاطها، ونماذج نظرية جديدة تقلب، أو تغيّر جذرياً على الأقل، تلك المعايير والأطر المفاهيمية السائدة. ويمكن للمرء أن يورد هنا تلك الجهود المضنية التي تمثّل لها عمليات السبر التي قامت بها ليندا نوكلين في الإيديولوجيا الاستشراقية في القرن التاسع عشر على النحو الذي عملت فيه ضمن سياقات تاريخ الفن الكبرى؛ وإعادة البناء الهائلة التي قام بها حنا بطاطو للميدان الذي يتجلى فيه سلوك الدولة العربية الحديثة السياسي؛ وتفحّص ريموند وليامز الدؤوب

لبنى الشعور، وجماعات المعرفة، والثقافات الطارئة والبديلة، وأنساق الفكر الجغرافي (كما في كتابه المرموق *الريف والمدينة*)؛ وتناول طلال أسد للانتشار الأنثروبولوجي الذاتي في أعمال منظّرين كبار، ودراساته هو نفسه في هذا الحقل؛ وصياغة إريك هوبسباوم الجديدة لـ «ابتداع التراث» أو الممارسات الابتداعية التي يدرسها المؤرّخون بوصفها مؤشّراً حاسماً ليس على براعة المؤرّخ وحسب وإنما، وهو الأهم، على ابتداع أمم جديدة ناشئة؛ والعمل الناجم عن إعادة تفحّص الثقافة اليابانية، والهندية، والصينية من قِبَل باحثين مثل ماساو ميوشي، وإقبال أحمد، وطارق علي، وأ. سيڤاناندان، ورروميلا ثابار، والمجموعة المتحلّقة حول راناجيت جحا (*دراسات التابع*)، *وغاياتري سبيڤاك، والباحثين الشباب مثل هومي بابا وبارتا ميتر؛ وإعادة النظر الحيوية وواسعة الخيال التي يقوم بها نقّاد الأدب العرب ـ جماعتي فصول ومواقف*، والياس خوري، وكمال أبو ديب، ومحمد بنّيس، وسواهم ـ مستهدفين إعادة تعريف وإنعاش بنى التراث الأدبي العربي الكلاسيكية المشيّئة، وبموازاة ذلك، تلك الأعمال واسعة الخيال لدى خوان غويتسولو وسلمان رشدي، اللذين يضعان قصصهما ونقدهما عن سابق عمد وإصرار ضدّ القوالب والتمثيلات الثقافية المسيطرة في هذا الحقل. ومما يجدر ذكره هنا، علاوةً على ما سبق، تلك الجهود الرائعة التي قامت بها نشرة *الباحثين الآسيويين المعنيين*[2]، وحقيقةُ أنَّ باحثين أميركيين، أحدهما مختصّ بالشؤون الصينية (بنجامين شوارتز) والآخر مختصّ بالشؤون الهندية (آنسلي إمبري)، قد توقفا مرتين مؤخّراً، بصورة جدّية، وفي خطبتيهما الرئاسيتين، أمام ما يعنيه نقد الاستشراق بالنسبة لحقليهما، خاصة أنّ مثل هذا الوقوف الصريح لايزال مرفوضاً لدى الباحثين في شؤون الشرق الأوسط. وثمّة على الدوام ذلك العمل الذي ينجزه نعوم شومسكي في الحقلين

---

(2) Bulletin of Concerned Asian Scholars.

السياسي والتاريخي، والذي يشكّل مثالاً على الراديكالية المستقلة والصرامة التي لا تعرف المهادنة مما لا نظير له عند أي أحد آخر في أيامنا؛ وكذلك، في مجال النظرية الأدبية، تلك الضروب القوية من الإفصاح النظري عن نموذج للسرد اجتماعي، بأعرض وأعمق معنى لهذه الكلمة الأخيرة، مما قدّمه فريدريك جيمسن؛ وتوصّلُ ريتشارد أولمان بصورة تجريبية إلى تعريفاتٍ لامتيازاتِ المُعْتَمَد وللمؤسسة في عمله الأخير؛ والمنظورات التنقيحية الإمرسونية التي صاغها ريتشارد بواريه في سياق نقده للإيديولوجيات التكنولوجية والتخيلية والثقافية المعاصرة؛ والدراسات التي تناول فيها ليو بيرساني نسب ومعدلات الشدّة والدافع من حيث التبعثر وإعادة التوزيع.

وما ينبغي عليَّ القيام به، في الختام، هو محاولة جمع هذه الجهود معاً في مسعىً مشترك يمكن أن يترك بالغ الأثر على ذلك المشروع الأوسع الذي لا يشكّل نقد الاستشراق سوى جزء منه وحسب. فنحن نلاحظ، أولاً، تعددية الجمهور والدوائر؛ فلا أحد من الأشخاص أو الأعمال التي ذكرتها يزعم العمل لمصلحة جمهور واحد هو الوحيد الجدير بالاعتبار، أو لمصلحة حقيقة واحدة غالبة وقاطعة، حليفة للعقل، والموضوعية، والعلم الغربي (أو الشرقي). فعلى العكس من ذلك، نلاحظ هنا تعددية الميادين، والتجارب، والدوائر، وكلّ دائرة ومصالحها المُعْتَرَف بها (لا المُنْكَرَةِ عليها)، وأمنياتها السياسية، وأهدافها المحدّدة. وجميع هذه الجهود تنطلق ممّا يمكن أن ندعوه بالوعي المتحرر من المركز، ذلك الوعي الذي لا يقلّل تحرره هذا من نفاذه ونقده، والذي غالباً ما يكون بعيداً عن الكلّيانية والنسقية بل مناهضاً لهما في بعض الحالات. والنتيجة هي أنّه بدلاً من التماس الوحدة المشتركة باللجوء إلى مركزٍ ذي سلطة متسيّدة، وانسجام منهجي، وتكريسٍ مُعْتَمَد، وعلم، توفّر هذه الجهود إمكانية قيام أسس مشتركة تجمع فيما بينها. ولذا، فهي خطط نشاط وممارسة، وليست طوبوغرافيا أحادية تقودها رؤية

جغرافية وتاريخية متموقعة في مركز معروف من مراكز القوة المتروبولية. ولنلاحظ، ثانياً، أنَّ هذه النشاطات والممارسات هي علمانية، وهامشية، ومعارضة عن وعي مقارنةً بالمنظومات السائدة، والسلطوية عموماً، التي راحت تحرّض عليها. وأنّها، ثالثاً، سياسية وعملية بقدر ما تستهدف - دون أن تُفْلِح بالضرورة - وضع حدٍّ لتلك المنظومات المعرفية المسيطرة، القهرية. ولا أحسب أنَّ من المبالغة القول إنَّ المغزى السياسي للتحليل، بالصورة التي يُجْرَى فيها في كلّ هذه الحقول، هو مغزى تحرري على نحوٍ متّسق ومُبَرمَج نظراً لحقيقة قيامه، بخلاف الاستشراق، ليس على نهائيةِ وانغلاقِ معرفةٍ قديمةٍ أو قيّمةٍ على سواها، وإنما على تحليلٍ استقصائي منفتح، على الرغم من أنَّ مثل هذه التحليلات - التي غالباً ما تكون عسيرة وعميقة - قد تبدو في الحساب الأخير تسكينية بصورة تنطوي على مفارقةٍ وتناقض. وينبغي لنا أن نستذكر الدرس الذي قدّمه ديالكتيك أدورنو السلبي، وأن ننظر إلى التحليل على أنّه في معناه الأكمل تحليلٌ تفكيكي، وطوباوي، وضد التيار.

وتبقى تلك المشكلة التي تتعقّب كلَّ عملٍ فكري مركّز، ومنتقدٍ لذاته، ومحدَّد، مشكلة تقسيم العمل، التي هي عاقبة ضرورية لذلك التشيؤ والتسليع، اللذين كان جورج لوكاش أول وأقدر من قام بتحليلهما في هذا القرن. هذه هي المشكلة، التي طرحتها ميراجيلين بحساسيةٍ وذكاءٍ بصدد دراسات النساء، وهي ما إذا كان بمقدور الجماعات التابعة - كالنساء، والسود وهلمجرا - لدى تحديد الانتقادات المناهضة للسيطرة والعمل من خلالها، أن تحلَّ معضلة حقول التجربة والمعرفة المستقلة والمنفصلة التي تبرز كنتيجةٍ أو عاقبة. فهنا يمكن أن يظهر ضَرْبٌ مزدوجٌ من النزعة الإقصائية التملّكية: إحساس المرء الناجم عن التجربة بأنّه داخلها وينزع إلى الإقصاء (وحدهن النساء يقدرن على الكتابة عن النساء ومن أجلهن، ووحده الأدب الذي يتناول النساء أو الشرقيين بصورة حسنة هو الأدب الجيد)، وثانياً، إحساس المرء الناجم عن المنهج بأنّه في

داخله وينزع إلى الإقصاء (وحدهم الماركسيون، المعادون للاستشراق، النسويون يقدرون على الكتابة عن الاقتصاد، الاستشراق، أدب النساء).

هذا ما وصلنا إليه الآن، عتبة التشظي والتخصّص، اللذين يفرضان أشكال سيطرتهما ضيقة الأفق وما لديهما من نزعة دفاعية سريعة الغضب، أو شفير أطروحةٍ كبرى أتوقّع لها، شخصياً، أن تتمكّن بسهولةٍ بالغة من محو ما قدّمته هذه المعارف المضادة إلى الآن من مكاسب ووعيٍ معارِض. وثمّة احتمالات كثيرة تطرح نفسها؛ وسأختم مقتصراً على تعدادها وحسب. حاجةٌ إلى المزيد من تخطي الحدود، إلى مزيدٍ من النزعة التدخّلية في النشاط العابر للفروع العلمية، وإلى وعيٍ مركّز بالوضع - السياسي، المنهجي، الاجتماعي، التاريخي - الذي يجري فيه العمل الفكري والثقافي. التزامٌ سياسي ومنهجي واضح بتعرية منظومات السيطرة التي بسببٍ من المحافظة عليها معاً وبصورة جمعيّة لا بدّ أن تُقَارع معاً وبصورة جمعية، عن طريق الحصار المشترك، وحرب المناورة، وحرب المواقع، إذا ما جاز لنا أن نستخدم عبارات غرامشي هذه مع شيء من التحوير. وأخيراً، إحساسٌ أشدُّ حدّةً بدور المثقف سواء في فهم سياقٍ ما أم في تغييره، ذلك أنّه من غير ذلك، لن يكون نقد الاستشراق، كما أرى، أكثر من سلوى عابرة سريعة الزوال.

II

تذييل الطبعة الجديدة من الاستشراق (1995)

I

اكتمل *الاستشراق* في الشطر الأخير من العام 1977، ووجد طريقه إلى النشر في العام الذي تلاه. ولقد كان *الاستشراق* (ولايزال) الكتاب الوحيد الذي كتبتُه في حركةٍ واحدة متواصلة، بدءاً بالبحث، مروراً بالمسوّدات المتعددة، وصولاً إلى النسخة النهائية، حيث تلت كلُّ مرحلةٍ المرحلةَ التي سبقتها دون أيّ انقطاع أو التهاء جدّي. وباستثناء سنةٍ بالغة اللطف وخالية نسبياً من الأعباء قضيتها كزميل في مركز *ستانفورد للدراسات المعمّقة في العلوم السلوكية* (1975 ـ 1976)، فإنني لم أنَلْ من العالم الخارجي سوى أقلّ القليل من الدعم والاهتمام. وكان قد شجعني واحدٌ أو اثنان من أصدقائي فضلاً عن عائلتي، غير أنّه لم يكن واضحاً ما إذا كانت دراسة كهذه يمكن أن تثير اهتمام جمهور عام، وهي الدراسة التي تتناول الطرائق التي اتّبعها، في النظر إلى الشرق الأوسط والعرب والإسلام، تقليدٌ أوروبي وأميركي عمره مئتان من السنين، بكلّ ما اتسم به من سلطةٍ وبحثٍ وخيال. وأتذكّر، على سبيل المثال، أنّ إثارة اهتمام ناشر جديّ بهذا المشروع كانت أمراً بالغ الصعوبة. فقد اقترحت عليّ إحدى دور النشر الأكاديمية، بعد قَدْرٍ كبيرٍ من التردد اللافت، توقيعَ عَقْدٍ متواضع لنشر دراسة صغيرة حول الموضوع، الأمر الذي يبيّن كم بدا المشروع في البداية غير مُؤَمَّلٍ وهزيلاً. غير أنّه كان من حسن الحظّ (كما أصف طالعي مع ناشري الأول في الصفحة المكرّسة للشكر والامتنان) أنّ الأمور سرعان ما تبدّلت نحو الأفضل ما إنْ انتهيت من كتابة الكتاب.

لقد جذب الكتاب قَدْراً كبيراً من الاهتمام في كلٍّ من أميركا وإنجلترا (حيث ظهرت في المملكة المتحدة طبعة مستقلّة عام 1979)، وكان بعضٌ من هذا الاهتمام (كما هو متوقَّع) بالغ العداء، وبعضه الآخر لم يفهم الكتاب، لكن معظمه كان إيجابياً ومتحمّساً. وبدءاً بالطبعة الفرنسية عام 1980، راحت تظهر سلسلة كاملة من الترجمات، ولايزال عددها يتزايد إلى هذا اليوم، حيث أثار كثيرٌ منها سجالاتٍ ومناقشاتٍ بلغاتٍ أَعْجَزُ عن فهمها. كما ظهرتْ ترجمةٌ عربيةٌ لافتةٌ ومحلّ جدال قام بها الناقد والشاعر السوري الموهوب كمال أبو ديب، وسوف أعود إلى هذا الأمر بعد قليل. ومن ثمّ، فقد ظهر *الاستشراق* باليابانية، والألمانية، والبرتغالية، والإيطالية، والبولندية، والإسبانية، والكاتالانية، والتركية، والصربية الكرواتية، والسويدية (حيث كان الكتاب هو الأكثر مبيعاً في السويد عام 1993، الأمر الذي حيّر الناشر السويدي بقدر ما حيّرني). كما أنَّ هنالك عدد من الطبعات (اليونانية، الروسية، النرويجية، والصينية) إمّا قيد الإنجاز أو على وشك الصدور. وثمّة شائعات عن ترجمات أوروبية أخرى، وكذلك عن طبعةٍ إسرائيلية، بحسب واحدٍ أو اثنين من التقارير. وذلك فضلاً عن ترجماتٍ ناقصةٍ قُرْصِنَت في إيران وباكستان. وكثير من الترجمات التي أُعْلِمْتُ بها مباشرةً (خاصةً الترجمة اليابانية) ظهرت في أكثر من طبعة واحدة؛ حيث أثارت هناك، وهي لا تزال قيد الطبع أو لدى صدورها، نقاشات تخطّت بكثير كلّ ما خطر لي حين كتبتُ الكتاب.

ونتيجة كلّ هذا هي أنَّ *الاستشراق* قد غدا، على نحوٍ يكاد أن يكون بورخيسياً، كتباً متعددة ومختلفة. وبقدر ما يمكن لي أن أتتبّع وأن أفهم هذه الطبعات اللاحقة، فإنَّ هذه الحالة من تعدد الأشكال، والتي هي حالة غريبة ومقلقة في الغالب وغير مُفَكَّر بها بالتأكيد، هي ما أودّ أن أناقشه هنا، قارئاً في الكتاب الذي كتبته ما قاله الآخرون، وكذلك ما كتبته بعد صدور *الاستشراق* (ثمانية كتب أو تسعة علاوةً على كثير من المقالات). حيث سأحاول صراحةً تصحيح

أسواء القراءة وفي بعض الحالات القليلة، أسواء التأويل المقصودة والمتعمَّدة.

بيد أنني سأشير أيضاً إلى سجالاتٍ وتطوراتٍ فكرية رأت في *الاستشراق* كتاباً مفيداً على أنحاء لم أتوقعها في حينه إلّا بصورة جزئية ومحدودة. وغاية ذلك كلّه ليست أن أنتقم أو أن أغدق على نفسي التهاني، بل أن أبيّن وأسجّل معنىً للتأليف واسعاً جداً ويتخطّى أناوية الكائنات المنعزلة التي نحسب أنفسنا عليها ونحن نقوم بعمل من الأعمال. ذلك أنَّ *الاستشراق* يبدو لي الآن، من النواحي جميعاً، عملاً جمعياً أحسب أنّه يلغيني وينسخني كمؤلِّف له أكثر بكثير مما كان يمكن لي أن أتوقعه حين كتبته.

دعوني أبدأ بوجهٍ من وجوه تلقّي الكتاب هو وجهٌ آسف له أشدّ الأسف وأجد نفسي وأنا أحاول ما بوسعي الآن (في العام 1994) كي أتخطّاه وأتغلّب عليه، ألا وهو اتّهام *الاستشراق* بمعاداة الغرب، كما دعاها على نحوٍ مضلِّل وبالغ الصخب معلّقون معادون ومتعاطفون على حدٍّ سواء. والحال، أنّ لهذا التصوّر جانبين، يظهران معاً في بعض الأحيان، وعلى نحوٍ منفصل في أحيان أخرى. أولهما هو الزعم الذي أُلصق بي بأنَّ ظاهرة الاستشراق هي ضَربٌ من المجاز المُرْسَل[1]، أو الرمز المُصَغَّر، الذي يعبّر عن الغرب برمّته، والذي ينبغي أن يُؤْخَذ على أنّه يمثّل الغرب ككّل. ولأنَّ الأمر كذلك، كما يتابع هذا السجال، فإنَّ الغرب كلّه هو عدوّ للعرب والشعوب الإسلامية، وكذا للشعوب الإيرانية، والصينية، والهندية وسواها الكثير من الشعوب غير الأوروبية التي عانت من الكولونيالية والظلم الغربيين. أمّا الجانب الثاني من السجال الذي نُسِبَ إليّ فهو ليس أضيق مدىً من سابقه، ومفاده أنَّ الغرب النهّاب والاستشراق قد انتهكا حرمة الإسلام والعرب. (لاحظوا هنا أنَّ مصطلحي

---

(1) المجاز المُرْسَل، Synecdoche، صورة بلاغية قوامها ذكر الجزء وإرادة الكلّ أو ذكر الكلّ وإرادة الجزء.

«الاستشراق» و«الغرب» يَطْوَيان واحدهما على الآخر). ولأنَّ الأمر كذلك، فإنَّ مجرّد وجود الاستشراق والمستشرقين يُتَّخذ كحُجة للقول بأنّ الطرف المقابل، أي الإسلام، يتّصف بالكمال، وأنّه *الحلّ الوحيد*، إلى آخره. أي أنّ نقدك الاستشراق، كما فعلتُ في كتابي، يعني في واقع الأمر أن تكون نصيراً للإسلاموية أو الأصولية المسلمة.

والحال، أنني نادراً ما علمتُ ما الذي عليّ أن أفعله حيال هذه التبديلات الكاريكاتورية في كتابٍ مؤلِّفه وسجاله معاديان صراحةً للجوهرانية، ويشكّكان على نحوٍ جذري بكلّ التصنيفات القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحترسان أشدّ الاحتراس *لئلا* «يدافعان» عن الشرق والإسلام أو يناقشانهما مجرد نقاش. غير أنّ ذلك لم يَحُلْ دون قراءة *الاستشراق* في العالم العربي والكتابة عنه بوصفه دفاعاً منهجياً منظّماً عن الإسلام والعرب، على الرغم من قولي صراحةً إنني لست معنياً بإماطة اللثام عن الشرق أو الإسلام الحقيقيين، ولا أملك القدرة على ذلك. بل إنني مضيت إلى أبعد من ذلك بكثير حين قلتُ، في مرحلة مبكرة من الكتاب، إنَّ كلماتٍ مثل «الشرق» و«الغرب» لا تتساوقان مع أيّ واقع ثابت يقوم كما تقوم الواقعة الطبيعية. وإنَّ مثل هذه التصنيفات الجغرافية جميعاً هي، علاوة على ذلك، ضرب من التضافر الغريب بين التجريبي والخيالي. وفي حالة الشرق بوصفه تصوراً رائجاً في بريطانيا وفرنسا وأميركا، نجد أنّ هذه الفكرة مستمدة إلى حدٍّ بعيد من دافعٍ ليس يَسْهُل وصفه، كما لا تسهل السيطرة عليه أو الوقوف ضدّه. وهذا ما حاولت أن أبيّن أنّه يسري بقوة على الإسلام أيضاً بوصفه تجسيداً خطراً على نحوٍ خاص من تجسيدات الشرق.

والنقطة الأساسية في كلّ هذا أنّ التاريخ البشري، كما علّمنا ڤيكو، هو من صنع الكائنات البشرية. وكما أنّ الصراع من أجل السيطرة على منطقةٍ ما هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك أيضاً هو الصراع على المعنى التاريخي والاجتماعي. ومهمة الباحث النقدي ليست أن يفصل هذين الصراعين واحدهما عن الآخر، بل أن يصل

فيما بينهما، على الرغم من التعارض بين ماديّة الأول الطاغية وضروب النقاء الأخروية الظاهرة في الثاني. ولقد تمثّلت طريقتي التي اتبعتها للقيام بذلك في إظهار أن تطور كلّ ثقافة والحفاظ عليها يقتضيان وجود *أناً بديلة* أخرى مختلفة ومنافسة. فبناء الهوية ـ حيث الهوية هي في النهاية بناء، سواء كانت شرقية أم غربية، فرنسية أم بريطانية، على الرغم من كونها مستودعاً واضحاً للتجارب الجمعية المميَّزة ـ يشتمل على إقامة أضداد و«آخرين» تخضع حقيقتهم على الدوام للتأويل وإعادة التأويل المتواصلين لتبيان اختلافاتهم «عنّا». وكلّ عصر ومجتمع إنّما يعيد خلق «آخريه». ولذا فإنّ هوية الذات أو «الآخر» ليست شيئاً سكونياً بل سيرورة تاريخية، واجتماعية، وفكرية، وسياسية مشغولة بالتعب والكدّ تقوم بوصفها نزاعاً يشمل الأفراد والمؤسسات في المجتمعات جميعاً. والجدالات الجارية اليوم حول «الهوية الفرنسية» و«الهوية الإنجليزية» في كلّ من فرنسا وبريطانيا على التوالي، أو حول الإسلام في بلدان مثل مصر والباكستان، هي جزء من تلك السيرورة التأويلية ذاتها بما تشتمل عليه من هويات «آخرين» مختلفين، سواء كانوا خارجيين أم لاجئين، مرتدّين أم كَفَرة. وينبغي أن يكون واضحاً في الحالات جميعاً أنّ هذه السيرورات ليست تمرينات ذهنية بل نزاعات اجتماعية ملحّة تنطوي على قضايا سياسية ملموسة مثل قوانين الهجرة، والتشريعات المتعلّقة بالسلوك الشخصي، وقوام الأرثوذكسية، وشَرْعَنَة العنف و/ أو العصيان المسلّح، وطابع التربية ومحتواها، ووجهة السياسة الخارجية، مما يرتبط في أغلب الأحيان بتحديد الأعداء الرسميين. وباختصار، فإنّ بناء الهوية مرتبط بتنظيم القوة وغيابها في كلّ مجتمع، ولذا فإنّه يمكن أن يكون أي شيء سوى كونه مجرد استسلام أكاديمي للأوهام أو الأحلام.

وما يجعل كلّ هذه الحقائق المرنة والغنية أشدّ الغنى أمراً يصعب تقبّله هو أنّ معظم البشر يقاومون الفكرة التي تشكّل أساساً

لها: ومفادها أنَّ الهوية الإنسانية ليست واحدية ولا طبيعية ولا ثابتة، بل هي مبنية بناءً، حتى إنّها قد تكون مبتدعةً على نحوٍ مباشرٍ في بعض الأحيان. هكذا ينبع جزءٌ من المقاومة والعداء تجاه كتب مثل *الاستشراق*، أو بعده *ابتداع التراث*، *وأثينا السوداء*[2]، من واقعة أنَّ هذه الكتب تبدو على أنّها تقوّض الإيمان الساذج بالإيجابية الأكيدة والتاريخية الثابتة التي تَسِمُ ثقافةً ما، أو ذاتاً، أو هوية قومية. وبذلك لا تمكن قراءة *الاستشراق* على أنّه دفاع عن الإسلام إلّا بكبت نصف ما قلته فيه، حيث أرى (كما في الكتاب الذي تلاه، *تغطية الإسلام*) أنَّ كلّ الجماعات التي ننتمي إليها، بما فيها تلك الجماعة البدئية التي ننتمي إليها بحكم الولادة، ليست بالحصينة ضدّ النزاع التأويلي، وأنَّ ما يبدو في الغرب على أنّه بروزٌ للإسلام، أو صحوة له، أو عودة إليه هو في الحقيقة صراع في المجتمعات الإسلامية على تعريف الإسلام. فليس لشخصٍ، أو سلطة، أو مؤسّسة سيطرة مطلقة على ذلك التعريف؛ ومن هنا النزاع، بالطبع. وخطأ الأصولية الإبستمولوجي يتمثّل في اعتقادها أنَّ «الأصول» مقولات لا تاريخية، لا تخضع للتمحيص النقدي من قِبَل المؤمنين الحقيقيين، الذين يُفْتَرَض بهم أن يتقبّلوا تلك المقولات على نحوٍ إيمانيّ. هكذا نظر أنصار تلك الطبعة المستعادة أو المحيَاةِ من الإسلام الأول إلى المستشرقين على أنّهم (مثل سلمان رشدي) خطرون لأنّهم يتلاعبون بتلك الطبعة، ويضعونها تحت طائلة الشكّ، ويظهرون أنّها مخادعة وليست إلهية. ولذا فقد بدت لهم فضائل كتابي متمثّلةً في إشارته إلى مخاطر المستشرقين الخبيثة وفي انتزاع الإسلام من براثنهم بعض الشيء.

وعلى الرغم من صعوبة أن أرى أنَّ هذا هو ما فعلتُه، إلّا أنَّ هذا الرأي قد تواصل واستمرّ. وذلك لاثنين من الأسباب. ففي المقام

---

(2) ابتداع التراث، كتاب لإريك هوبسباوم وآخرين، وأثينا السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الإغريقية الكلاسيكية، كتاب لمارتن برنال.

الأول، ليس من اليسير على أحد أن يتعايش بِدِعَةٍ وبلا خوف مع الأطروحة التي مفادها أنَّ الواقع الإنساني لا يني يُصْنَع ويُنْقَض على نحوٍ متواصل، وأنَّ كلَّ جوهر ثابت أو ما يشبهه مهدَّدٌ على الدوام. حيث تبرز الوطنية، والقومية المتطرفة المتّسمة برهاب الأجانب، والشوفينية الكريهة الصريحة كاستجابات شائعة لهذا الخوف. فنحن جميعاً نحتاج إلى أساسٍ ما نقف عليه؛ والسؤال هو ما مقدار التطرف والثبات في صياغتنا لماهية هذا الأساس. ورأيي أنَّ هذه الصور، في حالة الإسلام أو الشرق الجوهريين، هي مجرد صور ليس غير، وأنّها دُعِمَت على هذا النحو من قِبَل كلٍّ من جماعة المؤمنين المسلمين وجماعة المستشرقين (في ضربٍ من التساوق الدالّ). واعتراضي على ما دعوته بالاستشراق لا يتمثّل في أنّه لا يعدو أن يكون دراسة للّغات، والمجتمعات، والشعوب الشرقية ممّا يقوم به المهتّمون بالعاديات والأشياء القديمة، بل يتمثّل في أنّه كنظامٍ فكري إنّما يقارب الواقع الإنساني المتغير، والدينامي، والمعقّد من وجهةٍ نظرٍ جوهرانية لا نقدية؛ وهي وجهة نظر تقترح واقعاً شرقياً دائماً وثابتاً وجوهراً غربياً معاكساً لكنه ليس أقل ديمومة وثباتاً، يرصد الشرق من بعيد ومن علٍ، إذا جاز القول. ومثل هذا الرأي الزائف يخفي التغيّر التاريخي. والأهمّ من ذلك، برأيي، أنه يخفي *مصالح* المستشرق. فتلك المصالح، على الرغم من المحاولات التي جرت لإقامة ضروب من التمييز الدقيق بين الاستشراق كإجراء بحثي بريء والاستشراق كشريك للإمبراطورية، لا يمكن فصلها أبداً عن السياق الإمبريالي العام الذي بدأ طوره العالمي الحديث مع غزو نابليون لمصر في العام 1798.

وما يجول في خاطري هو التعارض اللافت بين الطرف الأضعف والطرف الأقوى والذي كان واضحاً منذ بداية المواجهات الحديثة التي خاضتها أوروبا مع ما دعته بالشرق. فالوقار المتعمَّد ونبرات العظمة في وصف مصر الذي أمر به نابليون ـ بمجلداته الضخمة، المكتظة التي تدلُّ على عمل منهجيّ منظَّم قام به فيلق كامل

من العلماء الذين يدعمهم جيشٌ حديثٌ يقوم بالفتح الكولونيالي ـ إنّما يقزّم الشهادة الفردية التي قدّمها أناس مثل عبد الرحمن الجبرتي، الذي يصف في ثلاثة مجلدات منفصلة ذلك الغزو الفرنسي من وجهة نظر المغزيّ. هكذا يمكن للمرء أن يقول إنَّ وصف مصر ليس سوى رواية علمية، وموضوعية تالياً، عن مصر في أوائل القرن التاسع عشر، غير أنَّ حضور الجبرتي (الذي لم يكن معروفاً لنابليون) يشير إلى شيء آخر. فوصف نابليون هو وصف «موضوعي» من وجهة نظر شخص قويّ يحاول الاحتفاظ بمصر ضمن المدار الإمبريالي الفرنسي؛ في حين أنَّ وصف الجبرتي هو وصف شخص دفع الثمن، وكان أسيراً ومهزوماً.

وبعبارة أخرى، فإنَّ وصف مصر وتواريخ الجبرتي، بدلاً من بقائهما وثيقتين خاملتين تدلّان على تضاد أبدي بين الغرب والشرق، إنّما يشكّلان معاً تجربة تاريخية، تطورت منها تجارب أخرى، ووجدت قبلها تجارب أخرى. حيث تمثّل دراسة الديناميات التاريخية في هذه المجموعة من التجارب أمراً أشدّ تطلّباً من الانزلاق رجوعاً إلى صورٍ نمطية أو قوالب مثل «صراع الشرق والغرب». وهذا واحد من الأسباب التي تقف وراء قراءة *الاستشراق* على نحوٍ خاطئ بوصفه عملاً معادياً للغرب في السرّ والخفاء، وهي قراءةٌ ترفع صورة إسلامٍ بريء ومعتدىً عليه (شأن كلّ القراءات القائمة على الثنائيات الضدية الثابتة المزعومة)، وذلك عن طريق إسباغ مثل هذه الصفات على الإسلام إسباغاً غير مبرَّر بل وعلى نحوٍ استرجاعي مقصود.

أمّا السبب الثاني لما ثبت من صعوبة تقبّل سجالاتي المناهضة للجوهرانية فهو سبب سياسي وإيديولوجي مُلِحّ. حيث لم يكن لديّ على الإطلاق أيّة وسيلة لمعرفة أنَّ إيران ستكون، بعد عام على صدور الكتاب، موضع ثورة إسلامية بعيدة المدى على نحوٍ استثنائي، أو أنَّ المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين سوف تتّخذ تلك الأشكال الهمجية والمتطاولة، منذ غزو لبنان في العام 1982 إلى

بداية الانتفاضة في أواخر العام 1987. كما أنَّ نهاية الحرب الباردة لم تخفّف، فما بالك بأن تنهي، الصراع المتواصل والواضح بين الشرق والغرب كما يمثّل لهما العرب والإسلام من جهة أولى والغرب المسيحي من جهة ثانية. ولقد تطورت صراعات حديثة، لكنها ليست أقلّ حدّة، نتيجةً لغزو الاتحاد السوفياتي أفغانستان؛ ونتيجةً لتحدي الجماعات الإسلامية الوضع القائم في بلدان عديدة مثل الجزائر، والأردن، ولبنان، ومصر، والأراضي المحتلة في الثمانينيات والتسعينيات، وما كان من ردود الفعل الأميركية والأوروبية المتنوعة على ذلك؛ ونتيجةً لتشكيل الفرق الإسلامية لمقاتلة الروس في أفغانستان انطلاقاً من قواعد في الباكستان؛ ونتيجةً لحرب الخليج؛ والدعم المتواصل لإسرائيل؛ وبروز «الإسلام» كموضوعٍ للصحافة والبحث اللذين راحا ينذران بخطره وينبّهان إليه، بصرف النظر عن مدى دقّتهما وسعة اطلاعهما. كلّ ذلك ألهب الشعور بالاضطهاد لدى أناسٍ مضطربين، على نحوٍ يكاد أن يكون يومياً، لأن يعلنوا عن كونهم إمّا غربيين أو شرقيين. ولم يَبْدُ على أحدٍ أنّه قد تحرّر من المعارضة بين «نحن» و«هم»، مما أفضى إلى إحساسٍ بهويةٍ مُعَزَّزة، ومُعَمَّقة، ومُقَسَّاة لم تعرف التهذيب ولا الصقل.

في مثل هذا السياق المضطرب، عرف *الاستشراق* كلّاً من حسن الطالع وسوئه على حدٍّ سواء. فلقد بدا لأولئك الذين شعروا في العالم العربي والإسلامي بالقلق والكرب حيال التعدّيات الغربية على أنّه أول كتاب يقدّم ردّاً جدّياً على غربٍ لم يُصْغِ أبداً للشرقي أو يغفر له كونه شرقياً. وأتذكّر أنّ إحدى المراجعات العربية الباكرة للكتاب قد وصفت مؤلّفه بأنّه بطل العروبة، والمدافع عن المُذَلّين والمُهانين، والذي تتمثّل رسالته في إقحام السلطات الغربية في ضَرْبٍ من الـ mano - a - mano[3] الملحمية والرومانسية. وعلى الرغم من الإفراط والمبالغة في هذه المراجعة، إلّا أنّها كانت تنقل إحساساً

(3) المواجهة المباشرة على نحو ما تظهر المناظرات التلفزيونية المباشرة.

واقعياً بعداء الغرب المتواصل كما شعر به العرب، كما كانت تنقل أيضاً نوعاً من ردّ الفعل الذي شعر كثيرٌ من العرب المتعلمين أنّه الردّ المناسب.

ولن أُنكِر أنني كنتُ مدركاً، حين كتبتُ *الاستشراق*، تلك الحقيقة الذاتية التي أَلمحَ إليها ماركس في الجملة الصغيرة التي أوردتها بين الجمل التي صدّرت بها الكتاب («ليس بوسعهم أن يمثّلوا أنفسهم؛ ينبغي أن يُمَثَّلوا»)، والتي مفادها أنك حين تشعر بأنّ فرصتك لقول رأيك قد أُنكِرَت عليك، فإنك ستحاول ما وسعك لنيل تلك الفرصة. ذلك أنَّ التابع *قادرٌ* حقّاً على الكلام، كما يثبت تاريخ حركات التحرر في القرن العشرين على نحوٍ بليغٍ وواضح. غير أنني لم أشعر أبداً أنني أُذكي العداء بين معسكرين سياسيين وثقافيين مُصْمَتين ومتنافسين، كنتُ أصف بناءهما وأحاول أنّ أحدّ من آثاره الرهيبة. فعلى العكس من ذلك، وكما قلت من قبل، فإنَّ التضاد الذي يضع الشرق مقابل الغرب هو تضاد مضلِّل وغير مرغوب فيه إلى أبعد الحدود؛ وكلما قلّ اعتماده في وصف أيّ شيء يتعدّى تاريخ التأويلات والمصالح المتضاربة الآسر، كلما كان ذلك أفضل. وإنّه ليسعدني أن أسجّل أنَّ كثيراً من القرّاء في بريطانيا وأميركا، وكذلك في أفريقيا الناطقة بالإنجليزية، وآسيا، وأستراليا، والكاريبي، قد رأوا أنّ الكتاب يشدّد على حقائق ما دُعِيَ لاحقاً بالتعددية الثقافية، وليس على رهاب الأجانب والقومية العدوانية، ذات الوجهة العرقية.

غير أنَّ *الاستشراق* غالباً ما نُظِرَ إليه على أنّه نوع من الشهادة التي تصف حالة التابع ـ ردّ معذّبي الأرض ـ أكثر منه نقداً تعددياً ثقافياً لاستخدام القوة المعرفةَ بغيةَ التصدّر والبروز. هكذا نُظِرَ إليَّ بوصفي مؤلّفه على أنني ألعب دوراً محدّداً: دور الوعي الممثِّل لذاته بما قُمِعَ في السابق وشُوِّه في النصوص العالمة لخطابٍ كان قد اشْتُرِطَ به تاريخياً أن يُقْرَأ لا من قِبَل الشرقيين بل من قِبَل غربيين آخرين. وهذه نقطة مهمّة، وهي تنضاف إلى الإحساس بهوياتٍ ثابتةٍ تتصارع عبر انقسام دائم يشجبه كتابي بأشدّ ما يكون الشجب، إلّا أنّه يفترضه ويقوم عليه بصورةٍ تنطوي على مفارقةٍ وتناقض. فلم

يَبْدُ أبداً أنَّ أحداً من المستشرقين الذين كتبتُ عنهم قد قصد لأن يكون شرقيٌ قارئَهُ. فخطاب الاستشراق، باتّساقه الداخلي وإجراءاته الصارمة، كان مخصَّصاً لقرّاء ومستهلكين في الغرب المتروبولي وحده. وهذا ما يسري على أناسٍ يعجبونني حقّاً مثل إدوارد لين وغوستاف فلوبير، اللذين افْتُتِنَا بمصر، كما يسري على مدراء كولونياليين متغطرسين مثل اللورد كرومر، وباحثين لامعين مثل إرنست رينان، وأرستقراطيين وبارونات مثل آرثر بلفور، أبدوا جميعاً ذلك التعطّف والنفور حيال الشرقيين الذين حكموهم أو درسوهم. وعليَّ أن أعترف بانني وجدت لذّة معينة في الإصغاء، دون دعوة، إلى آرائهم المتنوعة ونقاشاتهم الاستشراقية الداخلية، كما وجدت لذّة مماثلة في إشهار ما اكتشفته ليعرفه كلٌ من الأوروبيين وغير الأوروبيين. ولاشكّ عندي في أنَّ ما مكّنني من ذلك هو عبوري قسمة الشرق - الغرب الإمبريالية، ودخولي حياة الغرب، مع احتفاظي بصلةٍ عضوية مع المكان الذي أتيت منه في الأصل. وأكرّر أنَّ ذلك قد كان إلى حدٍّ بعيد ضَرْباً من عبور الحواجز لا الحفاظ عليها؛ وأحسبُ أنَّ هذا ما يبيّنه كتاب *الاستشراق*، خاصةً حين أتكلّم على الدراسة الإنسانوية بوصفها سعياً مثالياً لتجاوز الحدود القسرية المفروضة على الفكر باتجاه نمطٍ من المعرفة بعيدٍ عن السيطرة والجوهرانية.

والحال، أنَّ هذه الاعتبارات قد أضيفت إلى الضغوط التي مورست على كتابي كي يمثّل نوعاً من الشهادة على الجروح وسجلاً للآلام، التي شُعِرَ بأنَّ تلاوتها هي بمثابة هجوم معاكس على الغرب كان قد تأخّر طويلاً. وإنني لأحزن لمثل هذا التوصيف المفرط في تبسيطه لعملٍ كان - بعيداً عن التواضع الزائف - بالغ الدقّة والتمييز فيما يقوله عن البشر المختلفين، والمراحل المختلفة، وأساليب الاستشراق المختلفة. فكلٌ تحليل من تحليلاتي إنّما ينوّع اللوحة، ويزيد من الاختلاف وضروب التمايز، ويفصل الكتّاب والمراحل بعضها عن بعضها الآخر، على الرغم من اتصالها جميعاً بالاستشراق. فقراءة تحليلاتي لشاتوبريان وفلوبير، أو لبرتون

ولين، بالإلحاح ذاته، واستخراج تلك الرسالة الهزيلة ذاتها من الصيغة المبتذلة التي مفادها أنّ هذه التحليلات هي بمثابة «هجوم على الحضارة الغربية» ليست، كما أحسب، سوى قراءة مفرطة التبسيط وخاطئة على حدٍّ سواء. غير أنني أحسب أيضاً أنّ من الصائب تماماً أن نقرأ المراجع الاستشراقية الحديثة، مثل برنارد لويس المتشبّث بمواقفه بصورةٍ تكاد أن تكون هزلية، على أنّها شهادات معادية مدفوعة سياسياً تحاول الاختباء خلف النبرات المصقولة وادّعاء المعرفة على نحوٍ عاجز عن الإقناع.

مرّة أخرى نعود، إذاً، إلى سياق الكتاب السياسي والتاريخي، الذي لا أزعم أنّه منقطع الصلة عن محتوياته. ولقد تكشّفت مراجعةٌ كتبها باسم مسلّم (MERIP، 1979) عن تبيانٍ ثاقبٍ وحادّ الذكاء لتلك الصلة. فهو يبدأ بعقد مقارنة بين كتابي وفضحٍ سابقٍ للاستشراق وضعه الباحث اللبناني ميخائيل رستم في العام 1895 *كتاب الغريب في الغرب*)، لكنه يقول من ثمّ إنّ الفارق بيننا يتمثّل في أنّ كتابي هو عن الخسارة، في حين أنّ كتاب رستم ليس كذلك. يقول مُسَلّم:

يكتبُ رستم بوصفه رجلاً حرّاً وعضواً في مجتمع حرّ: فهو مواطنٌ سوري، عربي اللغة، في دولةٍ عثمانيةٍ لا تزال مستقلّة... وبخلاف ميخائيل رستم، فإنّ إدوارد سعيد ليست له أيّة هوية مقبولة عموماً، بل إنّ شعبه ذاته موضع نقاش ونزاع. ولعلّ إدوارد سعيد وجيله يشعرون في بعض الأحيان بأنّهم لا يقفون على أيّ شيء تتعدّى صلابته صلابة بقايا المجتمع المحطّم الذي آلت إليه سوريا ميخائيل رستم، وصلابة الذاكرة. فلقد حقّق آخرون في آسيا وأفريقيا ما حققوه من نجاحٍ في عصر التحرر الوطني: أمّا هنا، وفي تعارضٍ مؤلم، فقد كان ولايزال ثمّة مقاومة يائسة على الرغم من المصاعب الهائلة كما كان، ولايزال إلى الآن، ثمّة هزيمة. ليس مجرّد «عربيّ» من كتبَ هذا الكتاب، بل هو عربيّ له خلفيته وتجربته الخاصتين. (ص22).

يلاحظ مسلّم بحقّ أنّ جزائرياً ما كان ليكتب مثل هذا النوع من

الكتب المتشائمة عموماً، خاصةً مثل كتابي الذي لا يشير إلَا لماماً إلى تاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال أفريقيا، ومع الجزائر على الأخصّ. وهكذا في حين أقبل ذلك الانطباع العام بأنَّ *الاستشراق* قد كُتِبَ انطلاقاً من تاريخ من الخسارة الشخصية والتفكّك الوطني ملموسين إلى أبعد الحدود - فقبل بضعة سنوات من كتابتي *الاستشراق* أطلقت غولدا مائير قولتها سيئة الصيت والاستشراقية في جوهرها عن عدم وجود الشعب الفلسطيني - إلَا أنني أودّ أن أضيف أنني لم أرِدْ سواء في هذا الكتاب أم في الكتابين اللذين تلياه مباشرة أن أكتفي بطرح برنامج سياسي يرمي إلى استعادة الهوية وبعث الوطنية. وبالطبع، فقد اشتمل الكتابان التاليان على محاولةٍ لتقديم ما كان قد أُغْفِلَ في *الاستشراق*، أعني ذلك الإحساس بما يمكن أن تكون عليه، من وجهة نظرٍ شخصية، لوحةٌ بديلة تصوّر أجزاء الثلاثي المكوَّن من الشرق وفلسطين والإسلام على التوالي.

بيد أنّي لم أتخلَّ في كتبي جميعاً عن انتقاد القومية الراضية عن نفسها والمطمئنة إليها ذلك الانتقاد العميق والجوهري. وصورة الإسلام كما قدّمتُها لم تكن صورة خطاب قطعيّ وأرثوذكسية دوغمائية، بل كانت قائمةً على فكرةٍ مفادها أنَّ جماعات التأويل موجودة داخل العالم الإسلامي وخارجه، تتّصل واحدتها مع الأخرى في حوارٍ بين متساوين. أمّا رؤيتي لفلسطين، التي صغتها أصلاً في كتابي *قضية فلسطين*، فتبقى اليوم كما كانت: حيث عبّرت عن كل ضروب التحفّظ حيال النزعة المحليّة اللامبالية والنزعة الكفاحية العسكرية اللتين تتبدّيان في الإجماع القومي؛ وقد اقترحت بخلاف ذلك نظرة نقدية إلى المحيط العربي، والتاريخ الفلسطيني، والوقائع الإسرائيلية، وكان استنتاجي الصريح أنَّ التسوية القائمة على التفاوض بين الجماعتين اللتين عاشتا المعاناة والألم، العرب واليهود، وحدها الكفيلة بأن تضع حدّاً للحرب التي لا تنتهي. (وأنكر على نحوٍ عابرٍ أنَّ كتابي عن فلسطين قد ظهر في ترجمةٍ عبريةٍ ممتازة في أوائل ثمانينيات القرن العشرين عن دار نشر إسرائيلية

صغيرة تُدْعى ميفراس، في حين لم يُتَرْجَم إلى العربية حتى اليوم. فكلُّ الناشرين العرب الذين أبدوا اهتماماً بهذا الكتاب أرادوا أن أغيّر أو أحذف تلك المقاطع التي تشتمل على انتقادات صريحة لهذا النظام العربي أو ذاك (بما في ذلك منظمة التحرير الفلسطينية)، ولقد رفضتُ على الدوام أن أستجيب لمثل هذا الطلب).

ويؤسفني أن أقول إنَّ الاستقبال العربي لـ *الاستشراق*، على الرغم من ترجمة كمال أبو ديب اللافتة، لايزال يتجاهل تلك الجوانب في كتابي التي تقلل من قيمة الحماس القومي الذي استنتجه بعضهم من نقدي للاستشراق. ولقد تمثّل الإنجاز الأساسي في ترجمة أبو ديب التي بُذِلَت فيها غاية الجهد والعناية في تجنّبها الذي يكاد أن يكون كاملاً للتعابير الغربية المُعَرَّبة؛ فالكلمات الاصطلاحية مثل *discourse*، *Simulacrum*، *Paradigm*، *أو Code* تمّت ترجمتها من ضمن بلاغة التقليد العربي الكلاسيكية. فما كان يهدف إليه أبو ديب هو وضع عملي داخل تقليدٍ مكتمل التشكّل، كما لو أنّه يخاطب الآخر من منظورٍ يتّسم بالكفاءة والندّية الثقافيتين. حيث يمكن بهذه الطريقة، كما يرى أبو ديب، إظهار أنَّ بمقدور المرء أن يقدّم نقداً إبستمولوجياً من داخل التقليد العربي كما يمكنه أن يقدّم مثل هذا النقد من داخل التقليد الغربي.

بيد أنَّ الإحساس بالمواجهة بين عالمٍ عربيّ غالباً ما عُرِّف وحُدِّدَ بصورة انفعالية وعالمٍ غربي غالباً ما اخْتُبِرَ بمزيدٍ من الانفعال عمل على إخفاء واقعةِ أنَّ *الاستشراق* قد قُصِدَ منه أن يكون دراسة نقدية، لا تأكيداً على هويتين متناقضتين ومتحاربتين على نحوٍ يتعذّر الخلاص منه. بل إنَّ الواقع الذي وصفته في صفحات الكتاب الأخيرة، واقع نظام خطابي قويّ ومقتدر يحافظ على هيمنته على نظام آخر، كان المقصود منه أن يكون الصلية الافتتاحية في سجالٍ يمكن أن يحثّ القرّاء والنقّاد العرب على مزيدٍ من الاهتمام المفصّل بنظام الاستشراق. لكنّ الذي حصل هو أنني تلقيت اللوم لأنني لم أبذل مزيداً من الاهتمام بماركس (فتلك المقاطع من كتابي

التي غالباً ما يفردها النقّاد الدوغمائيون في العالم العربي والهند، على سبيل المثال، هي المقاطع التي تتناول استشراق ماركس)، الذي يزعمون أنَّ نظامه الفكري قد ارتفع فوق تحيزاته الواضحة، كما تلقيت الانتقاد لأنني لم أقدّر حقّ قدرها تلك المنجزات العظيمة التي حقّقها الاستشراق، أو الغرب، الخ. ويبدو لي أنَّ اللجوء إلى الماركسية أو «الغرب» بوصفه نظاماً كلّياً متماسكاً هو، شأن ضروب الدفاع عن الإسلام، بمثابة استخدام لأرثوذكسيةٍ معينةٍ لإسقاط أرثونكسية أخرى.

واعتقادي أنَّ الفارق بين الاستجابة العربية تجاه *الاستشراق* وغيرها من الاستجابات يقف بمثابة مؤشّر صائب على الكيفية التي أثّرت بها عقودٌ من الخسران، والإحباط، وغياب الديمقراطية على الحياة الفكرية والثقافية في المنطقة العربية. لقد أردتُ لكتابي أن يكون جزءاً من تيار فكري سابق الوجود يرمي إلى تحرير المثقفين من أغلال أنظمةٍ مثل الاستشراق: أردتُ للقّراء أن يستخدموا عملي على نحوٍ قد يمكّنهم من تقديم دراساتٍ من طرفهم تلقي الضوء على التجربة التاريخية للعرب وسواهم بطريقة سمحة ومتّسمة بالمقدرة. ومن المؤكّد أنَّ ذلك ما حصل في أوروبا، والولايات المتحدة، وأستراليا، وشبه القارة الهندية، والكاريبي، وإيرلندا، وأميركا اللاتينية، وأجزاء من أفريقيا. وإنّه لمن دواعي سروري وغبطتي أنَّ *الاستشراق* غالباً ما شكّل فارقاً بالنسبة لتلك الدراسات المقتدرة التي اتّخذت موضوعاً لها الخطابات المعنّية بأفريقيا والهند، وتلك التحليلات التي تناولت تاريخ التابع، وتغيير هيئة الأنثربولوجيا ما بعد الكولونيالية، وعلم السياسة، وتاريخ الفنّ، والنقد الأدبي، وعلم الموسيقا، إضافةً إلى التطورات الجديدة الهائلة في خطابات النسوية والأقليات. ولا يبدو أنَّ هذه هي الحال في العالم العربي (بقدر ما يمكنني أن أحكم عليها) حيث تُؤَوّل كتبٌ مثل كتابي لا على نحوٍ نافع ومفيد، يدفع إلى الإنتاج، بل باعتبارها مواقف دفاعية إمّا مع «الغرب» أو ضدّه، وذلك يعود من ناحية أولى إلى أنَّ كتابي قد

استُقبِلَ بحقّ على أنه متمركز على الغرب من حيث نصوصه، كما يعود من ناحية ثانية، وكما يقول مسلّم، إلى أنّ معركة البقاء الثقافي هي التي تستحوذ على أشدّ الاهتمام.

غير أنّ *الاستشراق*، بل وجميع كتبي الأخرى في حقيقة الأمر، تعرّض بين الأكاديميين الأميركيين والبريطانيين من الطراز الصارم والعنيد الذي لا يقبل الجدال إلى هجمات نافرة وكارهة بسببٍ من إنسانويته «المتبقّية فيه»، وضروب عدم التماسك النظري التي يتّسم بها، وتناوله القاصر، وربما العاطفي أيضاً، لمسألة الفاعلية. وإنني لمسرور أنّه كذلك! فـ *الاستشراق* كتابٌ مناضل، لا آلة نظرية. ولم يسبق لأحدٍ أنْ بيّنَ على نحوٍ مُقْنِعٍ أنّ الجهد الفردي، على مستوىً ما عميقٍ يتعذّر سبر أغواره، لا يتّسم بغرابة الأطوار من جهة *وبالأصالة*، بمعناها عند جيرارد مانلي هوبكنز، من جهةٍ أخرى؛ وذلك على الرغم من وجود المنظومات الفكرية، والخطابات وضروب الهيمنة (مع أنّ أياً منها ليس مصمتاً، أو كاملاً، أو محتوماً). فاهتمامي بالاستشراق بوصفه ظاهرة ثقافية (شأنه شأن ثقافة الإمبريالية التي تناولتها في كتابي *الثقافة والإمبريالية*، جزؤه الآخر الصادر في العام 1993) مستمدّ من تنوّعه وما ينطوي عليه من أشياء لا يمكن التنبؤ بها، وهاتان الميزتان هما اللتان تعطيان كتّاباً مثل ماسنيون وبرتون ما يتّصفان به من قوّة مدهشة، بل وجانبية. وما حاولتُ أن أحافظ عليه في تحليلي الاستشراق هو جمعه بين التماسك و عدم التماسك، ولعبه، إذا جاز القول، الذي لا يمكن إظهاره إلّا إذا احتفظ المرء لنفسه ككاتب وناقد بالحقّ بشيء من القوة الانفعالية، الحقّ بأن يُثَار، ويغضب، ويُدْهَش بل ويبتهج. وذلك هو السبب وراء اعتقادي، بشأن الجدال بين جيان براكاش من جهة وروزالين أوهانلون وديڤيد واشبروك من جهة أخرى، أنّ ما بعد بنيوية براكاش الأشدّ حراكاً هي التي يجب أن توفى حقّها. وهذا هو السبب أيضاً في أنّ أعمال هومي بابا، وغاياتري سبيفاك، وأشيز ناندي، القائمة على تلك العلاقات الذاتية المحيّرة في بعض الأحيان

ممّا تولّده الكولونيالية، هي أعمالٌ لا يمكن إنكار إسهامها في فهمنا للشراك الإنسانوية التي نصبتها منظومات مثل الاستشراق.

واسمحوا لي أن أختم هذا المسح لتحولات *الاستشراق* النقدية بالإشارة إلى جماعةٍ تميّزت، كما هو متوقّع، بأنّها الأشدّ صخباً في ردودها على كتابي، ألا وهي المستشرقون أنفسهم. لكن هؤلاء لم يكونوا الجمهور *الأساسي* الذي أردت أن أتوجّه إليه بأيّ حالٍ من الأحوال؛ فما قصدتُ إليه هو إلقاء بعض الضوء على ممارساتهم على نحوٍ يدفع غيرهم من العاملين في مجال العلوم الإنسانية إلى تبيّن الإجراءات الخاصة وسلسلة النّسب التي تميّز حقلاً معيناً. فكلمة «الاستشراق» ذاتها ظلّت مقتصرةً لفترةٍ مديدةٍ على اختصاص احترافيّ محدَّد؛ ولذا فقد حاولتُ أن أبيّن استعمالها ووجودها في الثقافة العامة، والأدب، والإيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية فضلاً عن السياسية. فوصفُ أحَدٍ ما بأنّه «شرقيّ»، كما فعل المستشرقون، هو أمر لم يقتصر على وضعِ ذلك الشخص موضعَ مَنْ تكون لغته، وجغرافيته وتاريخه مادةً للأبحاث والرسائل العلمية: فغالباً ما قُصِدَ بتلك الكلمة أن تكون تعبيراً محقّراً يدلّ على نوع من الكائنات البشرية أقلّ قيمة من سواها. وذلك لا يعني أن ننكر أنَّ كلمة «الشرق» كانت عند فنانين مثل نرفال وسيغالين متصلةً على نحوٍ مدهشٍ، وصريح بالغرائبية، والسحر، والسرّ، والوعد. غير أنّها كانت أيضاً ضرباً من التعميم التاريخي الجارف. بل إنّه بالإضافة إلى هذه الاستخدامات التي آلت إليها كلمات مثل *الشرق، والشرقي، والاستشراق*، فإنَّ مصطلح *المستشرق* أيضاً صار يعني الباحث المتبحّر، وبصورة أساسية ذلك الأكاديمي المتخصّص بلغات وتواريخ الشرق. ولقد كتب لي ألبرت حوراني في آذار من العام 1992 قبل بضعة أشهر من رحيله المبكر والمؤسف أنّ قوة سجالي (التي قال إنّه لا يستطيع أن يلومني عليها) هي التي جعلت لكتابي ذلك الأثر السيء المتمثّل بجعل استخدام مصطلح «الاستشراق» بمعنىً حياديّ أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً، بعد أن

تعرّض لكلّ هذا القدر من الإساءة. وقد ختم حوراني بأنّه لايزال يودّ الاحتفاظ بهذه الكلمة لاستخدامها في وصف «فرع من البحث محدود وغائم لكنه فعّال ومشروع».

وفي مراجعته المتوازنة عموماً لكتاب *الاستشراق* في العام 1979، عبّر حوراني عن واحدٍ من اعتراضاته بالإشارة إلى أنني في الوقت الذي كشفتُ فيه عن المبالغات، والعنصرية، والعداء في كثير من الكتابة الاستشراقية، غفلتُ عن ذكر إنجازاتها العلمية والإنسانوية الكثيرة. ومن بين الأسماء التي طرحها مارشال هودجسون، وكلود كاهن، وأندريه ريمون، ممّن ينبغي الاعتراف لهم جميعاً (إلى جانب الكتّاب الألمان بالضرورة) بما قدّموه من إسهامات فعلية للمعرفة الإنسانية. غير أنَّ هذا لا يتعارض مع ما أقوله في *الاستشراق*، مع الفارق المتمثّل في أنني أشدّد على الغلبة التي تحوزها في الخطاب ذاته بنيةٌ من المواقف التي لا يمكن أن نزيحها جانباً أو أن نسقطها من الحساب. وأنا لم أَقُلْ في أيّ مكان إنَّ الاستشراق شرّير، أو قذر، أو موحّد ومتماثل في أعمال جميع المستشرقين. لكنني أقول إنَّ لطائفة المستشرقين تاريخاً محدَّداً من التورّط مع القوة الإمبريالية لا يجوز إهماله أو اعتباره خارجاً عن الموضوع.

ولذا فإنني في الوقت الذي أتعاطف فيه مع ردّ حوراني، أشكُّ جدّياً في إمكانية فصل فكرة الاستشراق بمعناها الصحيح وبأيّ حالٍ من الأحوال تلك الفصل الكامل عن ظروفها المعقّدة كثيراً والتي يصعب وضعها موضع إطراءٍ دائم. وأفترضُ أنَّ بمقدور المرء أن يتصوّر في النهاية أن يكون اختصاصيٌ في الأرشيف العثماني أو الأرشيف الفاطمي مستشرقاً بالمعنى الذي يشير إليه حوراني، إلّا أننا نظلّ بحاجةٍ لأن نسأل أين، وكيف وبأيّة مؤسّسات وفاعلياتٍ داعمة تتّم مثل هذه الدراسات *اليوم*؟ لقد طرح كثيرون ممّن كتبوا بعد ظهور كتابي هذه الأسئلة ذاتها على أشدّ البحّاثة إبهاماً وانصرافاً إلى الأغراض الفكرية.

ومن ثمَّ، فقد كانت هنالك محاولة مدعومة لتقديم سجالٍ مفاده أنَّ نقد الاستشراق (ونقدي على وجه الخصوص) هو في آنٍ معاً أمر فارغ بلا معنى ويقف بمثابة إساءةٍ لفكرة البحث البعيد عن التحيّز ذاتها. ولقد قام بهذه المحاولة برنارد لويس، الذي كنتُ قد كرّستُ له بضع صفحات انتقاديةٍ من كتابي. فبعد خمسة عشر عاماً على ظهور *الاستشراق*، كتب لويس سلسلةً من المقالات، جُمِعَ بعضها في كتاب عنوانه *الإسلام والغرب*. ويشتمل واحد من الأقسام الأساسية في هذا الكتاب على هجوم يشنّه لويس عليّ، ويحيطه بفصولٍ ومقالات أخرى تحشد مجموعةً من الوصفات المهلهلة والاستشراقية المميّزة ـ المسلمون حانقون على الحداثة، الإسلام لم يفصل أبداً بين الدين والدولة، وهلمجراً، وهلمجراً ـ يُطْلِقُها جميعاً بِقَدْرٍ بالغ التطرف من التعميم مع ندرة في الإشارة إلى الفوارق بين المسلمين الأفراد، وبين المجتمعات الإسلامية، وبين التقاليد والحقب الإسلامية. وبما أنَّ لويس كان قد انتدب نفسه ناطقاً باسم طائفة المستشرقين التي تركّز عليها نقدي في الأصل، فقد يكون من المفيد أن نصرف قليلاً من الوقت على الإجراءات التي يتّخذها والنهج الذي يسير عليه. خاصة أنَّ أفكاره شائعة أشدَّ الشيوع، للأسف، بين مساعديه ومقلّديه الصغار، الذين يبدو أنَّ مهمتهم تتركّز على تنبيه المستهلكين الغربيين إلى خطر العالم الإسلامي الساخط، العنيف، وغير الديمقراطي بالفطرة.

نادراً ما يتمكّن إسهاب لويس وإطنابه من إخفاء الأسس الإيديولوجية التي يقوم عليها موقفه وقدرته الاستثنائية على الخطأ في كلِّ شيء تقريباً. وبالطبع، فإنَّ هذه صفات مألوفة لدى صنف المستشرقين، ممّن كانت لدى بعضهم شجاعة الصدق على الأقلّ حيال قيامهم الفاعل بتسويد صفحة الشعوب الإسلامية وسواها من الشعوب غير الأوروبية. إلّا أنّ لويس ليس واحداً من هؤلاء. فهو يواصل تشويه الحقائق، عاقداً المقارنات الزائفة ومستخدماً، بغية التعريض، المناهج الزائفة التي يضيف إليها تلك القشرة من السلطة

الهادئة كليّة المعرفة التي يفترض أنها الطريقة التي ينطق بها العلماء. خذوا كمثال نمطي تلك المقارنة التي يعقدها بين نقدي الاستشراق وهجوم افتراضي على الدراسات التي تتناول العالم الكلاسيكيّ القديم، ذلك الهجوم الذي يقول إنّه لا بدّ أن يكون فعلاً أحمق. وهذا صحيحٌ بالطبع، غير أنَّ المقارنة بين الاستشراق والهيللينية متعذِّرة جذرياً. فالأول محاولةٌ لوصف منطقة كاملة من العالم على أنها متمّم للفتح الكولونيالي لتلك المنطقة، أما الأخرى فليست على الإطلاق عن الفتح الكولونيالي المباشر لليونان في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ كما أنَّ الاستشراق يعبّر عن كراهيته للإسلام، في حين تعبّر الهيللينية عن تعاطفها مع اليونان القديمة.

وعلاوةً على هذا، فإنَّ اللحظة السياسية الراهنة، بمخزونها الهائل من الصور النمطية العنصرية المعادية للعرب والمسلمين (دون أيّ هجوم على اليونان القديمة)، تتيح للويس أن يُطْلِقَ ضروباً سياسية مُتَعَمَّدة ولا تاريخية من الجزم والقَطْع في إهاب سجالٍ علمي، وهي ممارسةٌ تتّسق تماماً مع تلك الأوجه الأسوأ في الاستشراق الاستعماري من الطراز القديم. وهذا ما يجعل من عمل لويس جزءاً من البيئة السياسية، وليس الفكرية المحضة، الراهنة.

فالإلماع، كما يفعل لويس، إلى أنَّ ذلك الفرع من الاستشراق الذي يُعْنَى بالإسلام والعرب هو فرع علمي ويمكن وضعه إذاً في مصاف فقه اللغة الكلاسيكي، هو أمر منافٍ للعقل، أشبه بمقارنةٍ واحدٍ من أولئك المستعربين الإسرائيليين والمستشرقين الكثر الذين يعملون لدى سلطات الاحتلال في الضفة الغربية وغزّة مع علماء مثل ولياموڤيتش أو مومسن. ولويس يرغب، من جهةٍ أولى، في أن يختزل الاستشراق الإسلامي إلى فرع علمي بريء ومفعم بالحماس؛ كما يرغب، من جهةٍ ثانية، في أنْ يرسّخ الزعم الذي مفاده أنَّ الاستشراق أَعْقَد بكثير، وأشدّ تنوعاً وتخصّصاً من أن يوجد في شكلٍ يمكن لغير المستشرق (مثلي ومثل كثيرين غيري) أن ينتقده. ويتمثّل التكتيك الذي يتّبعه لويس هنا في طمس قَدْرٍ كبير من التجربة

التاريخية. فالاهتمام الأوروبي بالإسلام لا ينبع من الفضول وحبّ الاستطلاع بل ينبع، كما أشرت، من الخوف من منافسٍ للمسيحية توحيديّ ومرعب ثقافياً وعسكرياً. وكما بيّن كثيرٌ من المؤرّخين، فإنَّ البحّاثة الأوروبيين الأوائل الذين عنوا بالإسلام كانوا مناظرين عنيفين قروسطيين يكتبون لردّ تهديد حشود الإسلام والحيلولة دون الردّة. ولقد استمر هذا التضافر بين الخوف والعداء إلى يومنا هذا بهذه الطريقة أو تلك، في الاهتمام العلمي وغير العلمي بإسلامٍ نُظِرَ إليه على أنّه ينتمي إلى جزءٍ من العالم - هو الشرق - يقفُ *إزاء* أوروبا والغرب تخيّلياً، وجغرافياً، وتاريخياً.

أمّا الإشكاليات الأشدّ لفتاً للانتباه بشأن الاستشراق الإسلامي أو العربي فهي، أولاً، الأشكال التي اتّخذتها البقايا والآثار القروسطية التي يتواصل وجودها بكلّ قوّة وعناد، و، ثانياً، تاريخُ وعلمُ اجتماع الصلات بين الاستشراق والمجتمعات التي أنتجته. وعلى سبيل المثال، فإنَّ هنالك ضروب *انتساب* قوية بين الاستشراق والخيال الأدبي وكذلك بينه وبين الوعي الإمبريالي. وما يسترعي الانتباه بشان مراحل التاريخ الأوروبي الكثيرة هو حركة التبادل بين ما كتبه البحّاثة والاختصاصيون عن الإسلام وما قاله عنه من ثمّ الشعراء، والروائيون، والساسة، والصحفيون. وعلاوة على ذلك - وهذا أمرٌ حاسم يرفض لويس أن يُعنى به - فإنَّ ثمّة توازياً لافتاً (لكنه واضح) بين نشوء البحث الاستشراقي الحديث وسيطرة بريطانيا وفرنسا على إمبراطوريات شرقية شاسعة.

وعلى الرغم من أنَّ الصلة بين التعليم البريطاني الكلاسيكي الروتيني وتوسّع الإمبراطورية البريطانية هو أعقد بكثير مما قد يحسبه لويس، فإنَّ تاريخ فقه اللغة الحديث لم يَعُدْ فيه ذلك التوازي الفاضح بين القوة والمعرفة بالمقارنة مع حالة الاستشراق. فمعظم المعلومات والمعارف التي استخدمتها القوى الكولونيالية عن الإسلام والشرق لتبرير كولونياليتها مستمدَّةٌ من البحث الاستشراقي: توضح دراسة حديثة أسهم فيها عدد كبير من الكتّاب، عنوانها

الاستشراق والمأزق ما بعد الكولونيالي، وبالوثائق الوافرة كيف استُخْدِمَت المعرفة الاستشراقية في الإدارة الكولونيالية لجنوب آسيا. كما أنَّ التبادل لايزال راسخاً ومتواصلاً بين الباحثين المناطقيين، مثل المستشرقين، وأقسام الشؤون الخارجية الحكومية. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ كثيراً من الصور النمطية عن الشهوانية، والكسل، والقدريّة، والقسوة، والانحطاط والأبّهة الإسلامية والعربية، مما نجده لدى كتّاب من جون بوتشان إلى ف.س. نايبول، هي أيضاً افتراضات مسبّقة تشكّل أساس حقل الاستشراق الأكاديمي المجاور. وبخلاف ذلك، فإنَّ تبادل الكليشيهات أو الصيغ المبتذلة بين علم الهنديات وعلم الصينيات من جهةٍ أولى، والثقافة العامة من جهة ثانية ليس مزدهراً بهذا القدر، على الرغم من وجود علاقات واستعارات تمكن ملاحظتها. كما أنّه ليس هنالك قَدْر كبير من التشابه بين ما يسود لدى الخبراء الغربيين في الصينيات والهنديات وواقعة أنَّ كثيراً من الباحثين المختصّين في الإسلام في أوروبا والولايات المتحدة يصرفون حيواتهم في دراسة هذا الموضوع، لكنهم يواظبون على رؤيتهم أنَّ من المستحيل أن يروق لهم هذا الدين وهذه الثقافة، فما بالك بأن يثيران إعجابهم.

وأن نقول، كما يفعل لويس ومقلّدوه، إنَّ هذه الملاحظات جميعاً ليست سوى مسألة اعتناق «قضية دارجة» يعني ألّا نطرح السؤال عن السبب الذي وقف ولايزال وراء قيام الحكومات باستشارة عددٍ كبيرٍ من المختصّين في الإسلام، وقيام هؤلاء بالعمل النَّشِط لصالح هذه الحكومات التي تتمثّل خططها في العالم الإسلامي بالاستغلال الاقتصادي، والسيطرة أو العدوان المباشر، أو عن السبب الذي يدفع عدداً كبيراً من الباحثين في الإسلام - مثل لويس نفسه - لأن يشعروا طوعاً بأنّ من واجبهم أن يشنّوا هجماتهم على الشعوب العربية أو الإسلامية الحديثة في الوقت الذي يدّعون فيه أنَّ الثقافة الإسلامية «الكلاسيكية» يمكن أن تكون على الرغم من ذلك موضع عنايةٍ علميةٍ نزيهة وبعيدةٍ عن التحيّز. إنَّ مشهد

الاختصاصيين في تاريخ الطوائف الإسلامية القروسطية وهم يُرْسَلون في مهمات لوزارة الخارجية إلى سفارات في مناطق صغيرة تقع ضمن مصالح الولايات المتحدة الأمنية في الخليج هو مشهد لا يوحي بصورة عفوية بأيّ شيء يشبه حبّ هيلّاس [اليونان] الذي ينسبه لويس إلى حقل فقه اللغة الكلاسيكي القريب.

ليس من المدهش إذاً أنَّ حقل الاستشراق الإسلامي أو العربي، الجاهز على الدوام لأن يُنْكِر تورّطه مع سلطة الدولة، لم يقدّم إلى عهد قريب أيَّ نقد ذاتي لضروب الانتساب التي وصفتها للتوّ. وأنَّ بمقدور لويس أن يتفوّه بتلك العبارة المذهلة التي مفادها أنَّ نقد الاستشراق «بلا معنى». كما أنّه ليس من المدهش أيضاً أنَّ معظم النقد السلبي الذي استثاره كتابي لدى «الاختصاصيين» قد تكشّف، ما عدا قلّة قليلة من الاستثناءات، عن أنّه، مثل نقد لويس، ليس أكثر من توصيفٍ مبتذلٍ لقيام آثم فظّ بانتهاك حرمة بارونية من البارونيات. والاختصاصيون الوحيدون (مرّة أخرى مع قلّة قليلة من الاستثناءات) الذين حاولوا التعامل مع ما أناقشه - والذي لا يقتصر على محتوى الاستشراق، بل يتعدّاه إلى علاقاته، وانتساباته، وميوله السياسية، ورؤيته إلى العالم - كانوا من المختصين بالصينيات، والهنديات، والجيل الفتيّ من الباحثين المختصّين في الشرق الأوسط، ممن هم عرضة للتأثيرات الجديدة وكذلك للسجالات السياسية التي استتبعها نقد الاستشراق. وأحد هؤلاء هو بنجامين شوارتز من هارفرد، الذي انتهز فرصة خطبته الرئاسية في العام 1982 أمام *رابطة الدراسات الآسيوية* لا ليعترض على بعض انتقاداتي وحسب، بل أيضاً ليرحّب بسجالاتي الفكرية.

لقد ردّ كثيرٌ من المختصّين بالدراسات العربية والإسلامية الشيوخ بغضبٍ محزون هو بالنسبة لهم بديلٌ عن تأمّل الذات والتفكّر بشؤونها؛ وقد استخدم معظمهم كلمات مثل «خبيث»، و«خزي»، و«تشهير» كما لو أنَّ النقد بحدّ ذاته انتهاكٌ محظور لأرضهم الأكاديمية المقدّسة الحرام. وفي حالة لويس، كان

الدفاعُ المُقَدَّم فعلَ إيمانٍ رديءٍ واضحاً وجليّاً، ذلك أنّه أكثر من معظم المستشرقين متحزبٌ سياسي متحمّس ضدّ القضايا العربية (وسواها) في أماكن مثل الكونغرس الأميركي، ومجلّة Commentary وغيرها. ولذا كان لابدّ للردّ الصحيح عليه أن يشتمل على تناول كلّ ما يريده سياسياً وسوسيولوجياً حين يزعم أنّه يدافع عن «شرف» ميدانه، ذلك الدفاع الذي سيتضح بما فيه الكفاية أنّه خليط مُحْكَم من أنصاف الحقائق الإيديولوجية مُعَدٌّ لتضليل القرّاء غير الاختصاصيين.

وباختصار، فإنَّ من الممكن دراسة العلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي والثقافة الأوروبية الحديثة دون أن نعمد في الوقت ذاته إلى وضع قائمة بكلّ مستشرق سبق له أن عاش على هذه البسيطة، أو بكلّ تقليد استشراقي، أو بكلّ ما كتبه المستشرقون، ثمّ نكوِّم كلَّ ذلك معاً بوصفه إمبريالية نتنة وحقيرة. وهذا ما لم أفعله بأيّة صورة من الصور. إنّه لمن الجهل القول إنَّ الاستشراق هو عبارة عن مؤامرة أو الإيحاء بأنَّ «الغرب» شريرٌ أو شيطاني: ومثل هذا القول وهذا الإيحاء كلاهما من بين الحماقات التي كان لدى لويس وصنيعته العراقي كنعان مكّية من التهوّر والطيش ما يكفي لأن ينسباها إليّ. أمّا من جهة أخرى، فإنّه لمن النفاق أن نطمس السياقات الثقافية، والسياسية، والإيديولوجية، والمؤسساتية التي يكتب فيها البشر عن الشرق، أو يفكرون فيه، أو يتكلمون عليه، سواء كانوا باحثين أم لا. وكما قلت من قبل، فإنَّ من المهمّ إلى أبعد الحدود أن نفهم أنَّ السبب الذي يقف وراء المعارضة التي يبديها حيال الاستشراق الكثيرُ الكثير من غير الغربيين المهتّمين هو أنَّ خطابه الحديث يُفْهَم بحقّ على أنّه خطاب قوّة ولّدته حقبة الكولونيالية، وهذا ما كان مؤخّراً موضوع ندوة ممتازة، عنوانها *الكولونيالية والثقافة*. ففي هذا الضّرب من الخطاب، القائم أساساً على افتراض أنَّ الإسلام موحَّد ومُصْمَت وثابت وقابل تالياً للتسويق من قِبَل «الخبراء» خدمةً للمصالح السياسية المحلية القوية، لا يتبيّن

المسلمون ولا العرب، أو أيّ شعب آخر من الشعوب التي نُزِعَت عنها إنسانيتها، لا يتبينون أنفسهم على أنهم كائنات بشرية كما لا يتبيّنون مراقبيهم على أنّهم مجرّد باحثين. فهم غالباً ما يرون في خطاب الاستشراق الحديث، ونظائره من المعارف المشابهة التي تتناول الأميركيين الأصليين والأفارقة، ميلاً مزمناً إلى إنكار، وطمس أو تشويه السياق الثقافي لمثل هذه المنظومات من الفكر بغية الحفاظ على كذبة نزاهتها العلمية وحيادها.

II

غير أنّي لا أريد أن أوحي بأنّ آراء أمثال لويس، مهما تكن رائجة، هي الآراء الوحيدة التي انبثقت أو تعزّزت خلال العقد ونصف العقد الأخير. صحيحٌ أنّ بعض الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة قد سارعوا منذ زوال الاتحاد السوفياتي لأن يجدوا في الإسلام كما صوّره الاستشراق أمبراطورية شرّ جديدة؛ وأنّ كلاًّ من وسائل الإعلام الإلكترونية والمطبوعة قد تقاذفتها صورٌ نمطية وقوالبُ تحطّ من القدر وتجمع الإسلام مع الإرهاب، أو العرب مع العنف، أو الشرق مع الطغيان؛ وأنّ ثمّة عودة في بعض مناطق الشرقين الأوسط والأدنى إلى الدين المحلّي والقومية البدائية، ممّا كانت الفتوى الإيرانية ضدّ سلمان رشدي واحداً من أوجهه المخزية الشائنة. غير أنّ كلّ ذلك لا يشكّل كامل اللوحة. وما أريد أن أقوم به فيما تبقّى من هذه المقالة هو الحديث عن الاتجاهات الجديدة في البحث، والنقد، والتأويل التي، على الرغم من قبولها المنطلقات الأساسية لكتابي، مضت إلى أبعد منه بطرائق أحسبها تُغْني إحساسنا بتعقيد التجربة التاريخية وتُثريه.

وبالطبع، فإنّ أيّاً من هذه الاتجاهات لم يبرز بغتةً من دون مقدمات؛ كما أنّ أيّاً منها لم يحقّق تلك المكانة التي تتمتّع بها المعارف والممارسات الراسخة كلّ الرسوخ. فالسياق الدنيوي يظلّ مضطرباً ومشحوناً إيديولوجياً على ذلك النحو المُرْبِك، كما يظلّ

قُلْباً، متوتراً، متغيّراً، بل وعسيراً إلى أبعد الحدود. فعلى الرغم من تفكّك الاتحاد السوفياتي واستقلال بلدان أوروبا الشرقية سياسياً، فإنّ نماذج القوة والسيطرة تبقى واضحةً جليّةً على نحوٍ مقلق ومثير. وجنوب العالم، أو ما كان يُشار إليه ذات مرّة بصورةٍ رومانسية بل وعاطفية باسم العالم الثالث ـ واقعٌ في شراك الديون، ومقسَّم إلى عشرات الكيانات المتفتتة المجزّأة، مُبْتَلىً بمشاكل الفقر، والمرض، والتخلف التي تفاقمت خلال الأعوام العشرة أو الخمسة عشر الماضية. لقد مضت حركة عدم الانحياز والزعماء الكاريزميون الذين تولّوا تصفية الاستعمار وتحقيق الاستقلال. وبرزت من جديد نماذج من الصراعات الإثنية والحروب المحلية، لا في جنوب العالم وحسب بل في سواه أيضاً كما تثبت حالة البوسنيين التراجيدية. أمّا في أماكن مثل أميركا الوسطى، والشرق الأوسط، وآسيا، فتظلُّ الولايات المتحدة تلك القوة المسيطرة، بينما تتطوّح خلفها أوروبا القلقة التي لم تتوحّد بعد.

لقد برزت محاولاتٌ تفسيرِ المشهد العالمي الحالي والإحاطة به ثقافياً وسياسياً بطرائق دراماتيكية لافتة. فقد سبق أن أشرت إلى الأصولية. أمّا أندادها من الوجهة العلمانية فقد اتّخذت شكل عودةٍ إلى القومية والنظريات التي تشدّد على التمييز الجذري ـ والذي أحسبه تمييزاً شمولياً زائفاً ـ بين الثقافات والحضارات المختلفة. وعلى سبيل المثال، فقد قدّم صموئيل هنتنجتون مؤخّراً، وهو بروفسور في جامعة هارفرد، أطروحةً أبعد ما تكون عن الإقناع مفادها أنّ الثنائية القطبية التي وسمت الحرب الباردة قد أعقبها ما دعاه «صدام الحضارات»، وهي أطروحةٌ تقوم على منطلقٍ أساسه أنّ الحضارات الغربية، والكونفوشية، والإسلامية، من بين عدد آخر من الحضارات، هي أشبه بحجراتٍ مسيكةٍ مانعة لا يهتمُّ مشايعوها أساساً وجوهرياً إلّا بردّ الآخرين جميعاً واتّقائهم.

وهذا منافٍ للطبيعة والعقل، ذلك لأنّ واحداً من أعظم ضروب التقدّم في النظرية الثقافية الحديثة هو التحقّق، المُعتَرَف به على

نطاقٍ يكاد أن يكون كونياً، من أنَّ الثقافات هجينة متغايرة العناصر وأنَّ الثقافات والحضارات، كما ساجلتُ في كتابي *الثقافة والإمبريالية*، متعالقة فيما بينها ومتبادلة الاعتماد على نحوٍ يجلّ عن أيّ وصف تخطيطيّ مُبَسَّط وأحادي لما تتميّز به من الفردية والخصوصية. فكيف يمكن للمرء أن يتكلّم اليوم على «الحضارة الغربية» إنْ لم يكن كلامه ضَرْباً من الاختلاق الإيديولوجي الشديد، المنطوي على ضَرْبٍ من التفوق الخاص والمستقلّ الذي يُنْسَب لحفنةٍ من القيم والأفكار، التي ليس لأيٍّ منها كثيرُ معنى خارج تاريخ الفتح، والهجرة، والترحال وامتزاج الشعوب الذي أعطى الأمم الغربية هوياتها المختلطة الراهنة؟ وهذا ما يصحّ على الولايات المتحدة بصورة خاصة، حيث لم يَعُدْ من الممكن وصفها اليوم إلّا على أنّها رقّاً ممسوحاً نُقِشَت عليه أعراقٌ وثقافات مختلفة تتشاطر تاريخاً إشكالياً من الفتوحات، والإبادات، فضلاً عن الإنجازات الثقافية والسياسية الكبرى بالطبع. ولقد كانت هذه واحدةً من الرسائل التي انطوى عليها *الاستشراق*، ومفادها أنَّ أيّة محاولة لتصنيف الثقافات والشعوب في أصناف أو ماهيات مستقلة ومميَّزة لابدّ أن يفضي ليس إلى ضروب التزييف وسوء التأويل التي تنطوي عليها مثل هذه المحاولة وحسب، وإنّما أيضاً إلى تزييف الطريقة التي يكون فيها الفهم متورّطاً مع القوة أو السلطة في إنتاج أشياء مثل «الشرق» أو «الغرب».

ولا يعدم هنتنجتون، وخلفه كلّ المنظّرين والمبرّرين الذين يدافعون عن تقليدٍ غربيٍ ظافرٍ ومتهلّلٍ، مثل فرانسيس فوكوياما، ذلك القَدْر الكبير من السيطرة على الوعي العام. فهم يمتلكون هذا القدر الكبير من السيطرة، كما هو واضح في الحالة الجليّة لبول جونسون، الذي كان مثقفاً يسارياً فيما مضى، وغدا الآن مناظراً ومجادلاً سياسياً واجتماعياً متردّياً ورجعياً. ففي العدد الصادر يوم 18 نيسان 1993 من *النيويورك تايمز ماغازين*، وهي ليست بالدورية الهامشية على الإطلاق، نشر جونسون مقالةً عنوانها

«عودة الكولونيالية: للتوّ واللحظة»، كانت فكرتها الأساسية أنَّ على «الأمم المتحضّرة» أن تأخذ على عاتقها إعادة استعمار بلدان العالم الثالث «حيث تعطّلت الشروط الأساسية للحياة المتحضّرة»، وأن تقوم بذلك عن طريق منظومة من الوصايات المفروضة. أمّا النموذج الذي يقدّمه لذلك فهو الوصاية الكولونيالية التي شهدها القرن التاسع عشر: فلكي تكون تجارة الأوربيين رابحةً لابدّ لهم، كما يقول من أن يفرضوا نظاماً سياسياً معيناً.

والحال، أنَّ لسجال جونسون أصداءه الخفيّة في أعمال صنّاع السياسة الأميركية، والإعلام الأميركي، والسياسة الخارجية الأميركية ذاتها، التي تواصل سياساتها التدخّلية في الشرق الأوسط، وأميركا اللاتينية، وأوروبا الشرقية، وسياساتها التبشيرية الصريحة في كلّ مكان آخر، خاصةً في سياساتها تجاه روسيا والجمهوريات السوفياتية السابقة. غير أنَّ الأمر المهمّ هو أنَّ صدعاً لم يتمّ تفحصه لكنه صدعٌ جديّ وخطير قد انفتح في الوعي العام بين الأفكار القديمة الخاصة بالهيمنة الغربية (التي شكّل الاستشراق جزءاً منها) من جهة أولى، والأفكار الجديدة التي راحت تسيطر بين الجماعات التابعة والمحرومة وبين قطاعٍ واسع من المثقفين، والأكاديميين، والفنانين من جهة أخرى. فالأمر اللافت اليوم إلى أبعد الحدود هو أنَّ البشر الأقلّ شأناً ـ الذين كانوا في السابق مستعمَرين، ومستعبَدين، ومقموعين ـ لم يعودوا صامتين أو خارج حساب الذكور الأوروبيين والأميركيين الأعلى مقاماً. فقد كانت ثمّة ثورة في وعي النساء، والأقليات، والمهمّشين بلغت من القوة حدّ إثارة تيار فكري عالمي النطاق. فإذا ما كنتُ قد أحسستُ بهذا التيار بعض الإحساس وحسب حين كنت أعمل على *الاستشراق* في سبعينيات القرن العشرين، فإنّه قد غدا اليوم واضحاً على نحوٍ دراماتيكي وإلى الحدّ الذي يلفت انتباه كلّ مهتّم جدّي بدراسة الثقافة علمياً ونظرياً.

ويمكن أن نتبينَ هنا اثنين من التيارات العريضة: ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثية؛ حيث لا يشير استخدامهما للّاحقة «ما بعد» إلى ما يمضي إلى أبعد أو إلى ما يتخطّى، بقدر ما يشير، بحسب إيلاشوهات في مقالةٍ أساسية حول ما بعد الكولونيالي، إلى «ضروب التواصل والانقطاع»، مع إلحاحٍ على الصيغ والأشكال المستجِدّة من الممارسات الكولونيالية، وليس على «ما بعد». ولقد برز كلٌّ من ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثية في ثمانينيات القرن العشرين بوصفهما موضوعين مترابطين من الاهتمام والاستقصاء وأبديا، في كثيرٍ من الحالات، اهتماماً بأعمال مثل *الاستشراق* باعتبارها أسلافاً لهما. ومن المستحيل بالطبع أن نستنفد هنا تلك الجدالات الاصطلاحية الهائلة التي اكتنفت هذين المصطلحين، والتي تناول بعضها بإسهاب ما إذا كان من الواجب أم لا وضع تلك الواصلة أو الخطّ القصير في كلّ عبارة من هاتين العبارتين. فالأمر الأساسي بالنسبة لنا ليس الكلام على مثالين معزولين من أمثلة المبالغة أو الرطانة المضحكة، بل هو وضع هذه التيارات والجهود التي تبدو، من منظورِ كتابٍ نُشِرَ في العام 1978، على أنّها تشتمل عليه إلى حدٍّ ما في هذا الوقت من العام 1994.

لقد غُنِيَ قَدْرٌ كبير من الأعمال اللافتة التي تناولت النظام السياسي والاقتصادي الجديد بما دعاه هاري ماغدوف، في مقالةٍ حديثة العهد، بـ «العولمة»، تلك المنظومة التي تمكّن نخبة مالية صغيرة من أن تبسط سلطانها على العالم ككلّ، رافعةً أسعار السلع والخدمات، معيدةً توزيع الثروة من القطاعات متدنية الدخل (الموجودة عادةً في العالم غير الغربي) إلى القطاعات مرتفعة الدخل. كما برز إلى جانب ذلك، وكما ناقش بمصطلحاتٍ صارمة كلٌّ من ماساو ميوشي وعارف ديرليك، نظام جديد عابر للقوميات لم تَعُدْ فيه للدول حدود، وخضع فيه كلٌّ من العمل والدخل للمدراء العالميين وحدهم، وعاودت فيه الكولونيالية الظهور على شكل خضوع الجنوب للشمال. ويواصل كلٌّ من ميوشي وديرليك ليبيّنا

كيف أنَّ اهتمام الأكاديميين الغربيين بموضوعات مثل التعددية الثقافية و«ما بعد الكولونيالية» يمكن في حقيقة الأمر أن يكون نوعاً من الانسحاب الثقافي والفكري من الوقائع الجديدة التي رسّختها القوة العالمية: «ما نحتاجه»، يقول ميوشي، «هو التمحيص السياسي والاقتصادي الصارم لا الضرورة أو النفعية التعليمية»، التي يمثّل لها «خداع الذات الليبرالي» ممّا تنطوي عليه تلك الحقول الجديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (751).

بيد أننا حتى لو أخذنا مثل هذه النصائح على محمل الجدّ (كما ينبغي أن نفعل)، فإنَّ ثمّة أساساً متيناً في التجربة التاريخية لما يظهر اليوم من اهتمام بكلٍّ من ما بعد الحداثية ونظيرتها المختلفة تماماً، ما بعد الكولونيالية. فقبل كلّ شيء، ثمة في الأولى قَدْرٌ أكبر من الانحياز المركزيّ الأوروبي، فضلاً عن وفرة الإلحاح النظري والجمالي على المحلي والطارئ، وذلك علاوةً على ما فيها من استخفاف صارخ بالتاريخ، وولع بالخلائط، ونزعةٍ استهلاكية أولاً وقبل كل شيء. أمّا الدراسات الباكرة التي تناولت ما بعد الكولونيالي وقام بها مفكّرون متميّزون مثل أنور عبد الملك، وسمير أمين، وسي.ل.ر. جيمس، فقد قامت جميعها تقريباً على دراسات للسيطرة والتحكّم تنطلق إما من وجهة نظرِ استقلالٍ سياسي مكتمل أو من وجهة نظر مشروعٍ تحرري ناقص. وفي حين تشدّد ما بعد الحداثية في أقوالها البرنامجية الأشهر (لدى جان فرانسوا ليوتار) على اختفاء سرديات التحرر والتنوير الكبرى، فإنَّ الإلحاح الذي يقف خلف قَدْرٍ كبير من أعمال الجيل الأول من الفنانين والبحّاثة ما بعد الكولونياليين هو إلحاحٌ معاكس تماماً: السرديات الكبرى تظلّ قائمة وموجودة، وإنْ يكن تنفيذها وتحقّقها مُعَلَّقين في الوقت الراهن، أو مُرْجَأين، أو مُطَوَّقين. وهذا الفارق الحاسم بين ضرورات ما بعد الكولونيالية التاريخية والسياسية الملحّة واستقالة ما بعد الحداثية النسبية هو ما يؤدي إلى مقاربتيهما المختلفتين تماماً وما يترتّب عليهما من نتائج مختلفة كلّ الاختلاف، على الرغم

من وجود بعض التداخل بينهما (كما في تقنية «الواقعية السحرية»، على سبيل المثال).

وأَحْسَبُ أنَّ من الخطأ أن نشير إلى عدم وجود قَدْرٍ عظيم من الإلحاح على ما هو محلِّي، ومناطقيّ، وطارئ في قَدْرٍ كبير من الأعمال ما بعد الكولونيالية الأفضل التي تكاثرت على نحوٍ دراماتيكي منذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين: فمثل هذا الإلحاح قائم وموجود، لكنه يبدو لي مرتبطاً على نحوٍ لافتٍ بالمقاربة العامة التي تقارب بها ما بعد الكولونيالية مجموعةً كونيةً من الاهتمامات، جميعها مرتبطة بالتحرر، ومواقف المراجعة حيال التاريخ والثقافة، والاستخدام واسع النطاق لنماذج وأساليب متكررة. ولقد كان من الموتيفات البارزة على هذا الصعيد ذلك النقد المتماسك الذي أُنْزِلَ بكلٍّ من المركزية الأوروبية والبطريركية. ففي الثمانينيات من القرن العشرين، وفي كلِّ حرم جامعي أميركي وأوروبي، عَمِلَ الطلّاب والكلّيات جنباً إلى جنب وبكلِّ جدٍّ واجتهاد، على توسيع التركيز الأكاديمي على ما يُدْعَى بالمنهاج الأساسي بحيث يشمل كتابة النساء، والفنانين والمفكِّرين غير الأوروبيين، والتابعين. وقد ترافق ذلك بتغيراتٍ مهمة في مقاربة الدراسات المناطقية، التي ظلَّت طويلاً في أيدي المستشرقين الكلاسيكيين ونظرائهم في الحقول الأخرى. كما استشعرت الأنثروبولوجيا، وعلم السياسة، والأدب، وعلم الاجتماع، وقبل كلِّ ذلك التاريخ تأثيراتِ نقدٍ بعيد المدى طال مصادر المنظور المركزي الأوروبي، ومنطلقاته النظرية، وتمكَّن من إزاحته. ولعلَّ ألمع العمل المُرَاجِع أو التنقيحي هو ذلك العمل الذي أُنْجِزَ لا في الدراسات الشرق أوسطية، بل في حقل الهنديات مع قدوم *دراسات التابع*، تلك المجموعة من العلماء والباحثين البارزين التي يقودها راناجيت جحا. فغاية هؤلاء لم تكن أقلّ من اجتراح ثورة في مجال التاريخ، نظراً لأنَّ الهدف المباشر هو إنقاذ كتابة التاريخ الهندي من سيطرة النخبة القومية واستعادة الدور الهام الذي لعبته الجماهير الريفية والمدينية الفقيرة. وأَحْسَبُ أنَّ من الخطأ القول عن

مثل هذا العمل الأكاديمي في المقام الأول إنّه قابل للاندراج والتورّط بسهولة في إطار النيوكولونيالية «العابرة للقوميات». فنحن بحاجة لأن نقرّ ونعترف بالإنجاز في الوقت الذي نحذّر فيه من الأشراك والأخطار اللاحقة.

وما أثار اهتمامي على نحوٍ خاص هو توسّع الاهتمامات ما بعد الكولونيالية بحيث طالت إشكاليات الجغرافيا. فـ *الاستشراق*، في النهاية، هو دراسة قائمة على إعادة التفكير بما اعتُقِدَ طوال قرون على أنّه هوّة لا سبيل لتجسيرها تفصل الشرق عن الغرب. ولم يكن هدفي، كما قلت، أنْ أبدّد الاختلاف بحدّ ذاته أو أن أزيله ـ فمن الذي يسعه أن ينكر الدور التكويني الذي تلعبه الفروق القومية والثقافية في العلاقات بين الكائنات البشرية ـ بل كان الهدف هو تحدي الفكرة التي مفادها أنّ الاختلاف يقتضي العداء، ومجموعة متشيئة متجمدة من الماهيات المتناقضة، ومعرفةً متخاصمة كاملة مستمدّة من تلك الأشياء وقائمة عليها. وما دعوت إليه في *الاستشراق* هو طريقة جديدة في تصوّر ضروب الفصل والصراع التي أثارت أجيالاً من العداء، والحرب، والسيطرة الإمبريالية. والحال، أنّ واحداً من أشدّ التطورات لفتاً للانتباه في الدراسات ما بعد الكولونيالية هو ما تمثّل بإعادة قراءة الأعمال الثقافية المعتمدة المكرّسة، لا للحطّ من قيمتها أو تسويد صفحتها، بل لإعادة استقصاء بعض افتراضاتها، والمضيّ أبعد من فرض طبعةٍ ما من طبعات ديالكتيك السيد والعبد الثنائي فرضاً خانقاً عليها. ومن المؤكّد أنّ مثل هذا الأثر قد ترتّب على رواياتٍ واسعة الحيلة إلى حدٍّ مذهل كرواية سلمان رشدي *أطفال منتصف الليل*، وعلى سردياتٍ مثل سرديات سي.ل.ر.جيمس، وأشعار مثل أشعار إيميه سيزار وديريك والكوت، تلك الأعمال التي مثّلت جرأتها على اجتراح مآثر شكلية جديدة ضرباً من إعادة تملّك التجربة التاريخية الخاصة بالكولونيالية، وإعادة تنشيطها وتحويلها إلى جماليات جديدة من إعادة الصياغة المشتركة بل المتعالية أيضاً.

ويمكن لنا أن نرى تطوراً مماثلاً لهذا التطور في أعمال مجموعة من الكتّاب الإيرلنديين البارزين الذين شكّلوا في العام 1980 جماعة دُعِيَت باسم *فيلد دي Field Day*. ومما يقوله عن هؤلاء ذلك التصدير الذي صُدِّرت به مجموعةٌ من أعمالهم:

يعتقد (هؤلاء الكتّاب) أنَّ فيلد دي يمكنها وينبغي عليها أن تسهم في حلّ الأزمة الراهنة من خلال تقديم تحليلاتٍ للآراء، والأساطير، والصور النمطية الراسخة التي غدت عَرَضاً من أعراض الوضع الحالي (بين إيرلندا والشمال) وسبباً من أسبابه في آنٍ معاً. فانهيار الترتيبات المؤسساتية والسياسية وتفشي العنف الذي أرادوا له أن يكبت ويحتوي، جعل هذا الأمر ضرورة ملحة في الشمال أكثر منه في الجمهورية... ولذا فقد قرّ قرار هذه الجماعة على إطلاق سلسلة من المنشورات، مبتدئةً بسلسلة من الكرّاسات (علاوةً على سلسلة مؤثّرة من قصائد شيموس هيني، ومقالات شيموس دين، ومسرحيات برايان فريل وتوم بولين) يمكن من خلالها استكشاف طبيعة المشكلة الإيرلندية ومواجهتها تالياً بِقَدْرٍ من النجاح أكبر مما كان قد تحقّق إلى الآن.

بل إنَّ فكرة إعادة النظر في التجربة التاريخية وإعادة صياغتها، تلك التجربة التي كانت تقوم في السابق على الفصل الجغرافي بين الشعوب والثقافات، هي في القلب من فيضٍ كبير من الأعمال البحثية والنقدية. حيث نجدها، إذا ما اقتصرنا على ذكر أعمال ثلاثة، في كتاب إميل ألكالاي *أبعد من العرب واليهود: إعادة صنع الثقافة المشرقية*، وكتاب بول غيلروي *الأطلسيّ الأسود: الحداثة والوعي المزدوج*، وكتاب مويرا فرغسون *الخضوع للآخرين: الكاتبات البريطانيات والاستعباد الكولونيالي من 1670 ـ 1834*. حيث نجد في هذه الأعمال أنَّ ميادين كان يُعْتَقَد في السابق أنّها مقصورة على شعب، أو جنس، أو عرق، أو طبقة واحدة يُعَاد تفحّصها ويُبَيَّنُ أنّها تشتمل على آخرين. ففي كتاب ألكالاي،

يبرز المشرق، الذي لطالما مُثّل على أنّه ساحة معركة بين العرب واليهود، بوصفه ثقافة متوسطية مشتركة بين كلا الشعبين؛ وبحسب غيلروي، فإنّ سيرورة مماثلة تبدّل، بل وتضاعف، تصوّرنا للمحيط الأطلسي، الذي نُظِرَ إليه في السابق على أنّه ممرّ أوروبي أساساً. أمّا في إعادة تفحّص العلاقة العدائية بين ملّاك العبيد الإنجليز والعبيد الأفارقة، فتتيح فرغسون بروز نموذج أشدّ تعقيداً يفصل بين الأنثى البيضاء والذكر الأبيض، مع كلّ ما ينجم عن ذلك في أفريقيا من ضروب الحطّ من القيمة والانخلاع.

يمكن لي أن أواصل تقديم المزيد والمزيد من الأمثلة. لكنني سأختم بإيجازٍ قائلاً إنّه على الرغم من ضروب العداء والجور التي لاتزال قائمة والتي انطلق منها اهتمامي بالاستشراق بوصفه ظاهرة ثقافية وسياسية، فإنّ ثمّة الآن قبولاً عاماً على الأقلّ لفكرة أنّ هذا العداء وهذا الجور لا يمثّلان نظاماً أبدياً بل تجربة تاريخية قد تكون نهايتها، أو تخفيفها الجزئي على الأقلّ، في المتناول. وإذْ أنظر إلى *الاستشراق* من مسافة خمسة عشر عاماً كانت مليئة بالأحداث وما أُتيح من مشروعٍ تأويليّ وبحثيّ كثيف وجديد يرمي إلى الحدّ من الآثار التي خلّفتها الأغلال الإمبريالية على الفكر والعلاقات الإنسانية، فإنني أجد أنّه قد كانت له على الأقلّ فضيلة إدراج نفسه صراحةً في الصراع الذي يتواصل في كلّ من «الغرب» و«الشرق» على حدٍّ سواء.

نيويورك

آذار 1994

III

بعد 25 سنة على صدور الاستشراق: الإنسانوية الدنيوية ضدّ بناة الإمبراطورية

قبل تسع سنوات كتبتُ تذييلاً لكتاب *الاستشراق* حاولتُ فيه أن ألقي الضوء على ما قلته وما لم أقله في ذلك العمل، مشدِّداً ليس فقط على النقاشات الكثيرة التي انطلقت منذ صدوره في العام 1978، بل أيضاً على الطرائق التي أمكن بها لعملٍ يتناول تمثيلات «الشرق» أن يُسْلِمَ نفسه لضروبٍ متزايدة من سوء التأويل. وإذا ما كان هذا الأمر الأخير يولِّد لديَّ اليوم شعوراً بالمفارقة الساخرة وليس بالغضب فذلك علامة على مدى تقدّمي في السنّ. أمّا فقداني مؤخّراً لاثنين من ناصحيّ المخلصين فكرياً، وسياسياً، وشخصياً، ألا وهما إقبال أحمد وإبراهيم أبولغد، فقد جرّ عليَّ الحزن واللوعة، لكنه دفعني أيضاً إلى التكيّف مع هذا الأمر والتصميم العنيد على مواصلة الطريق.

لقد وصفت في مذكراتي، التي صدرت عام 1999 بعنوان *خارج المكان*، تلك العوالم الغريبة والمتناقضة التي ترعرعتُ فيها، مقدِّماً لنفسي ولقرّائي وصفاً مفصَّلاً للخلفيات التي أحسب أنّها كوّنتني في فلسطين، ومصر، ولبنان. غير أنَّ ذلك الوصف كان وصفاً شخصياً إلى حدّ بعيد وقصّر عن تناول تلك السنوات الطويلة من التزامي السياسي الذي بدأ بعد الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام 1967.

و*الاستشراق* هو كتابٌ مرتبطٌ أوثق الارتباط بديناميات تاريخنا المعاصر العاصفة المضطربة. وأول صفحة فيه تبدأ بوصف الحرب الأهلية اللبنانية التي انتهت في العام 1990، غير أنَّ العنف وسفك الدم

البشري لايزال مستمراً حتى هذه اللحظة. فقد شهدنا إخفاق عملية السلام التي أطلقتها معاهدة أوسلو، واندلاع الانتفاضة الثانية، ومعاناة الفلسطينيين الرهيبة في الضفة الغربية وغزة اللتين أُعيد احتلالهما. كما برزت ظاهرة التفجيرات الانتحارية بكلّ ما سبّبته من أذىً شنيع، وصولاً إلى أحداث 11 أيلول 2001 التي تفوقها شناعة وكارثية وما أعقبها من حروب في أفغانستان والعراق. وبينما أخطُّ هذه السطور، فإنّ الاحتلال الإمبريالي اللاشرعي للعراق من قِبَل الولايات المتحدة وبريطانيا يتواصل مبشّراً بعواقب رهيبة يصعب تصوّرها. وهذا كلّه هو جزء ممّا يُزْعم أنّه ضَرْبٌ من صدام الحضارات الدائم، والعنيد، والمستعصي على الحل. غير أنني أرى خلاف ذلك.

ليته كان بمقدوري القول إنّ الفهم العام للشرق الأوسط، والعرب، والإسلام في الولايات المتحدة قد تحسّن بعض الشيء، لكنه للأسف لم يتحسّن في حقيقة الأمر. ويبدو الحال في أوروبا أفضل بكثير، نظراً لأسباب عديدة. فتحجّر المواقف في الولايات المتحدة، وإحكام قبضة التعميمات المذلّة والكليشيهات الانتصارية، وسيطرة القوة الفجّة المرتبطة بالاحتقار الساذج لـ «الآخر» في الداخل والخارج يجد لازمته المنطقية المناسبة في نهب المكتبات والمتاحف العراقية وتدميرها. وما يبدو قادتنا وخدمهم الفكريون عاجزين عن فهمه هو أنّ من المتعذّر مسح التاريخ كما نمسح سبورة، لكي نتمكّن بعد ذلك من أن نسطّر عليه مستقبلنا الخاص ونفرض أنماطنا الخاصة من الحياة لكي يتّبعها أولئك البشر الذين نعتبرهم أقلّ قيمة. إننا لاننني نسمع من كبار المسؤولين في واشنطن وسواها كلاماً عن تغيير خارطة الشرق الأوسط، كما لو أنّ المجتمعات القديمة والشعوب الكثيرة قِدْرٌ من الفول يمكن رجّه بعنف وإعادة رصف حبّاته. غير أنّ هذا ما حصل كثيراً لـ «الشرق»، ذلك البناء شبه الأسطوري الذي شُكّلَ وأُعيد تشكيله عدداً لا يُحصى من المرات منذ غزو نابليون لمصر في أواخر القرن الثامن عشر. وفي

هذا السياق، فإنَّ ترسبات التاريخ التي لا يحصرها العدّ، بما تنطوي عليه من تواريخ لا تُحصى وشعوب، ولغات، وتجارب، وثقافات مذهلة في تنوعها، إمّا أنها كُنِسَت جانباً أو أهملت، وألقي بها باستخفافٍ في كومة من الرمال إلى جانب الكنوز التي اعتُبِرَت مجرّد نُتَفٍ بلا معنى وهُرِّبت من بغداد.

ما أراه هو أنَّ التاريخ يصنعه البشر رجالاً ونساءً، مثلما يمكن لهؤلاء أيضاً أن ينقضوا صنعه ويعيدوا كتابته، على نحوٍ يغدو فيه شرقـ «نا» متاحاً «لنا» لكي نتملّكه ونوجّهه. كما أنني أقدّر تقديراً عالياً طاقات شعوب المنطقة ومواهبها في كفاحها دفاعاً عن رؤيتها لما هي عليه وما تريد أن تكون. لقد كان ثمة قَدْر هائل من الهجوم العدواني المدروس على المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحجّة تأخّرها، وافتقارها إلى الديمقراطية، وهضمها حقوق النساء، لدرجة أننا نسينا أنَّ مفاهيم مثل الحداثة، والتنوير، والديمقراطية ليست بأيّ حالٍ من الأحوال تلك المفاهيم البسيطة المتّفق عليها بحيث إمّا أن يجدها المرء أو لا يجدها مثل بيض الفصح في غرفة المعيشة. أمّا الاستخفاف المذهل الذي يبديه الخبراء التافهون الذين يتكلّمون باسم السياسة الخارجية دون أن تكون لديهم أيّة معرفة باللغة التي تتكلّمها شعوب المنطقة، فقد لفّق مشهداً قاحلاً جاهزاً لكي تقيم فيه القوة الأميركية نموذجاً مصطنعاً من «ديمقراطية» السوق الحرّة. فلكي تتشدّق قائلاً إنَّ أثر الدومينو الذي يترتّب على الديمقراطية هو بالضبط ما يحتاجه العالم العربي لا حاجة بك لأن تعرف العربية أو الفارسية أو حتى الفرنسية أية معرفة.

غير أنَّ هنالك فارقاً بين معرفةٍ بالشعوب الأخرى والأزمنة الأخرى تقوم على الفهم، والتعاطف، والدراسة والتحليل المتأنيين المقصودين لذاتهما، وبين معرفةٍ هي جزء من حملةٍ شاملةٍ ترمي إلى إثبات الذات. فالفارق عميق، في النهاية، بين إرادة الفهم خدمةً للتعايش وتوسيع الآفاق، وبين إرادة السيطرة خدمة للتحكم

والتسلّط. ولا شكّ أنّ من بين كوارث التاريخ الفكرية أنّ حرباً إمبريالية افتعلتها مجموعة صغيرة من المسؤولين الأميركيين غير المنتخبين قد شُنَّت على دكتاتورية عالمثالثية مدمَّرة على أسس إيديولوجية مرتبطةٍ بالسيطرة العالمية، والتحكّم بالأمن، والموارد النادرة، تلك المقاصد الحقيقية التي تثير الإشمئزاز. ومع ذلك يسارع المستشرقون الذين خانوا رسالتهم العلمية إلى الحثّ عليها وتقديم المبرّرات لها.

إنّ أشدّ الناس نفوذاً لدى بنتاغون جورج. و.بوش ومجلس أمنه القومي هم أمثال برنارد لويس وفؤاد عجمي، الخبيرين بالعالم العربي والإسلامي اللذين أعانا الصقور الأميركيين على التفكير في تلك الظواهر المنافية للطبيعة والعقل مثل العقل العربي والتدهور الإسلامي المستمر منذ قرون والذي لا يمكن لأحدٍ أن يردّه سوى القوة الأميركية وحدها. والمكتبات الأميركية اليوم مثقلة بالكتابات الرثّة التي تحمل عناوين صارخة عن الإسلام والإرهاب، وافتضاح حقيقة الإسلام، والتهديد العربي والخطر الإسلامي، جميعها من تآليف معلّقين مغرضين يدّعون معرفةً آلت إليهم وإلى سواهم من خبراء يُزْعم أنّه نفذوا إلى أعماق تلك الشعوب الشرقية الغريبة. أمّا برفقة هذه الخبرة المتاجرة بالحروب فهناك *السي إنّ إنّ* وفوكس، فضلاً عن عدد كبير من الإذاعات الإنجيلية واليمينية، وما لا يُحْصَى من النشرات الصحفية بل والمجلات متوسطة الثقافة، جميعها تعيد وتكرر تلك التّرهات التي لا سبيل لإثباتها والتعميمات المسرفة أشدّ الإسراف لكي تحرّض «أميركا» ضدّ الشرّ الأجنبي.

لولا الإحساس الذي أُحْسِنَ تنظيمه بأنّ أولئك البشر هناك لا يشابهونـ«نا» ولا يقدّرون قيمـ«نا» ـ وهذا لباب العقيدة الاستشراقية التقليدية الجامدة ـ لما كانت هنالك أيّة حرب. فمن جهة أولئك الباحثين الاختصاصيين المأجورين الذين جنّدهم الفاتحون الهولنديون الذين غزوا ماليزيا وأندونيسيا، والجيوش البريطانية التي غزت الهند وما بين النهرين ومصر وغرب أفريقيا، والجيوش

الفرنسية التي غزت الهند الصينية وشمال أفريقيا، من هذه الجهة ذاتها أتى مستشارو البنتاغون والبيت الأبيض الأميركيون، وراحوا يستخدمون الكليشيهات ذاتها، والصور النمطية التحقيرية ذاتها، وذات التبريرات التي تسوّغ القوة والعنف (فهذه الجوقة لا تفهم، في النهاية، سوى لغة القوة) شأنهم شأن سابقيهم. وقد التحق بهؤلاء في العراق جيش جرّار من المقاولين والمتعهّدين الجشعين الذين سيؤتمنون على كلّ شيء من وضع الكتب المدرسية والدستور إلى إعادة صياغة حياة العراق السياسية وصناعته النفطية.

ما من أمبراطورية إلّا وقالت في خطابها الرسمي إنّها تختلف عن كلّ مثيلاتها الأخريات، وإنّ ظروفها خاصة، وإنّها تحمل رسالة التنوير، والتحضّر، وجلب النظام والديمقراطية، وإنها لا تستخدم القوة إلّا بوصفها الخيار الأخير. والمؤسف أنّ هنالك على الدوام جوقة من المثقفين الجاهزين لإطلاق الكلام المسكّن عن حسنات الأمبراطوريات وغيريتها.

وبعد خمسٍ وعشرين سنة على صدور كتابي، ها هو الاستشراق يطرح مرّة أخرى ذلك السؤال عمّا إذا كانت الإمبريالية الحديثة قد انتهت، أم أنها لاتزال مستمرة في الشرق منذ دخول نابليون إلى مصر قبل قرنين من الزمان. ولقد قيل للعرب والمسلمين إنّ اعتبار الذات ضحية والكلام الكثير عن عمليات السلب والنهب التي اقترفتها الإمبراطورية ليس سوى طريقة للتهرّب من المسؤولية عن الوضع الراهن. لقد فشلتم، لقد أخطأتم السبيل، يقول المستشرق الحديث. وهذا بالطبع ما قدّمه ف.س.نايبول من إسهام في مجال الأدب، ومفاده أنّ ضحايا الإمبراطورية يكتفون بالنواح والعويل بينما تمضي بلادهم إلى الحضيض. يا لضحالة هذا الفهم للتدخّل الإمبريالي، ويا لقلّة ما يرغب في أن يواجه تلك السنين المتوالية المديدة التي واصلت الإمبراطورية في غضونها وتواصل شقّ طريقها في حيوات الفلسطينيين أو الكونغوليين أو الجزائريين أو العراقيين، على سبيل المثال لا الحصر. لننظر إلى الخطّ الذي يبدأ

مع نابليون، ويتواصل مع نشوء الدراسات الشرقية والاستيلاء على شمال أفريقيا، ويتمادى مع الاستيلاء المماثل على ڤيتنام، ومصر، وفلسطين، كما يتمادى، طوال القرن العشرين، مع الصراع على النفط والسيطرة الاستراتيجية على الخليج، والعراق، وسوريا، وفلسطين، وأفغانستان. ولننظر من ثمّ إلى صعود القومية المناهضة للكولونيالية، والمرحلة الليبرالية القصيرة التي أعقبت الاستقلال، وحقبة الانقلابات العسكرية، والعصيان، والحرب الأهلية، والتعصّب الديني، والصراع اللاعقلاني والوحشية التي لا هوادة فيها تجاه آخر أجيال «السكّان المحليين». إنَّ كلَّ طور من هذه الأطوار يُنْتِجُ معرفته المشوّهة بالآخر، وصوره النمطية المبسّطة المهينة له، وحججه السياسية المتحذلقة ضدّه.

ما أردته في *الاستشراق* هو أن أستخدم النقد الإنسانوي لفتح حقول من الصراع، وتقديم سياق طويل من التفكير والتحليل كيما يحلّ محلّ ردود الفعل السجالية العابرة المعطّلة للتفكير والتي تقيّدنا وتحبسنا. ولقد دعوتُ ما أحاول القيام به «إنسانويةً»، وهي كلمةٌ أواصل استخدامها بكل تصميم وعناد على الرغم من استهجان النقّاد المتحذلقين من مدرسة ما بعد الحداثة هذا المصطلح ونفورهم منه. وما أعنيه بالإنسانوية أولاً وقبل كلّ شيء هو محاولة فكّ ما وصفه الشاعر الإنجليزي وليم بليك بـ «الأغلال التي يصنعها العقل» بحيث يغدو المرء قادراً على استخدام عقله على نحوٍ تاريخي وعقلاني بغية التوصّل إلى فهم قائم على التفكير والتأمّل. وذلك علاوةً على أنَّ الإنسانوية تغتذي من إحساسٍ بالتشارك مع المؤولين الآخرين والمجتمعات والمراحل الأخرى: فلا وجود لإنسانويّ معزول، إذا أردنا الدقّة.

وغاية القول إنَّ كلّ ميدان مرتبط بكلّ الميادين الأخرى، وإنَّ ما من شيء من الأشياء الجارية في عالمنا يكون معزولاً ونقياً خالياً من أيّة تأثيرات خارجية. وما نحتاجه عند الكلام على قضايا الظلم والمعاناة هو أن نتكلّم عليها في سياقٍ وافر التموقع في التاريخ،

والثقافة، والواقع الاجتماعي الاقتصادي. فدورنا يتمثّل في توسيع حقل النقاش. ولقد قضيتُ شطراً كبيراً من حياتي خلال السنوات الخمس والثلاثين الماضية مدافعاً عن حقوق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره الوطني، لكنني حاولت على الدوام أن أقوم بذلك بانتباهٍ كامل إلى واقع الشعب اليهودي وما عاناه من اضطهاد وإبادة. والشيء الفائق الأهمية هو أنَّ الكفاح من أجل المساواة في فلسطين/ إسرائيل ينبغي أنْ يُوَجَّه نحو غايةٍ إنسانية، أي نحو التعايش، لا نحو مزيدٍ من القمع والإنكار. ولم يكن من قبيل المصادفة أنني أشرتُ إلى ما للاستشراق ومعاداة السامية من جذورٍ مشتركة. فثمة ضرورة حيوية بالنسبة للمثقفين المستقلين لِأَنْ يتقدّموا على الدوام بنماذج بديلة تحلّ محلّ النماذجِ التبسيطية والضيقة القائمة على العداء المتبادل الذي ساد طويلاً في الشرق الأوسط كما في سواه.

وبوصفي إنسانوياً حقله الأدب، فإنني بلغتُ من العمر ما يكفي لأن أكون قد قضيتُ الأربعين عاماً الماضية في حقل الأدب المقارن، هذا الحقل الذي تعود أفكاره الرئيسية إلى ألمانيا أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. أمّا قبل ذلك، فعليَّ أن أشير إلى المساهمة الخلّاقة العظيمة التي قدّمها جيامباتيستا ڤيكو، الفيلسوف وفقيه اللغة الذي استبقت أفكاره أفكار المفكّرين الألمان مثل هردر، و وولف، لكي يتّبعها من بَعْد كلٌّ من غوته، وهمبولت، وديلثي، ونيتشه، وغادامير، وأخيراً فقهاء اللغة الرومانسيون العظماء في القرن العشرين مثل إريك أورباخ، وليو سبيتزر، وإرنست روبرت كورتيوس.

وفي حين يتصوّر الجيل الحالي فقه اللغة علماً قديماً، بالياً ومستحيلاً، فإنَّ فقه اللغة في واقع الأمر هو الفنّ الأساسي والأشدّ إبداعاً بين فنون التأويل. وأفضل ما يمثّل له من وجهة نظري هو اهتمام غوته بالإسلام عموماً، وبحافظ الشيرازي بوجهٍ خاص، أي ذلك الهوى القتّال الذي أفضى إلى تأليف *الديوان الشرقي ـ الغربي*،

ثمَّ إلى أفكار غوته اللاحقة عن *الأدب العالمي*، أي دراسة آداب العالم جميعاً ككلٍّ سيمفونيّ تمكن الإحاطة به نظرياً بوصفه يحفظ فردية كلّ عمل دون أن يفوته النظر إلى الكلّ.

وثمّة مفارقة ساخرة كبيرة إذاً حين ندرك أنّه في الوقت الذي يعمل فيه العالم المعولَم اليوم على التجميع والتوحيد بالطرائق التي أتحدّث عنها، فإنّ بمقدورنا أن نجد ذلك الضّرب من إضفاء المعيارية والتجانس التي صيغت أفكار غوته كيما تحول دونهما على وجه التحديد. وهذا بالضبط ما أكّد عليه إريك أورباخ في مقالة بعنوان «فقه اللغة والأدب العالمي» نشرها عام 1951 عند مطلع مرحلة ما بعد الحرب والتي كانت أيضاً بداية الحرب الباردة. أمّا كتابه العظيم *المحاكاة*، الذي نُشِرَ في بيرن عام 1946 لكنه كُتِبَ حين كان أورباخ في منفاه في استنبول أثناء الحرب يعلّم اللغات الرومانسية، فقد أُرِيدَ له أن يكون شهادة على تنوّع وملموسية الواقع الممَثَّل في الأدب الغربي منذ هوميروس وحتى ڤيرجينيا وولف؛ إلّا أنّ قراءة مقالته العائدة إلى العام 1951 تجعل المرء يشعر بأنّ الكتاب العظيم الذي كتبه أورباخ كان بالنسبة له بمثابة مرثية لمرحلةٍ كان يمكن فيها للبشر أن يؤوِّلوا النصوص تأويلاً قائماً على فقه اللغة، تأويلاً ملموساً، وحسّاساً، وحَدْسياً، ومتبحّراً يُسَيْطَر فيه على عددٍ من اللغات في تعزيزٍ لذلك النوع من الفهم الذي دافع عنه غوته في فهمه للأدب الإسلامي.

فمعرفةُ اللغات والتاريخ كانت أمراً ضرورياً، لكنها لم تكن كافية أبداً، إلّا بقدر كفاية التجميع الميكانيكي للوقائع في إقامةِ منهجٍ وافٍ لفهم مقاصد كاتبٍ ما كدانتي، على سبيل المثال. فالمقْتضى الأساسي لذلك النوع من الفهم فقه اللغوي الذي تكلّم عليه أورباخ وأسلافه وحاولوا أن يمارسوه هو أن يدخل المرءُ بتعاطفه ومشاعره إلى حياة النصّ المكتوب كما يُرَى من منظور زمنه وكاتبه (einfuhlng). فبدلاً من الاغتراب والعداء تجاه زمنٍ آخر وثقافةٍ مختلفة، يشتمل فقه اللغة كما يُطَبَّق على الأدب العالمي على روحٍ

إنسانوية عميقة تُستَخْدَم بسخاء وبما يمكن أن أُطلق عليه حُسْن الضيافة. هكذا يفسح عقل المؤوِّل مكاناً في داخله لآخر أجنبي، وهذا الإفساح في المكان لأعمالٍ كانت ستبقى بغير ذلك غريبة ونائية هو الوجه الأشدّ أهمية من أوجهِ رسالةِ المؤوِّل.

ولقد تقوّض كلّ ذلك ودُمِّر على نحوٍ واضحٍ في ألمانيا بفعل الاشتراكية القومية. فبعد الحرب، لاحظ أورباخ بأسى ذلك الإضفاء للطابع المعياري على الأفكار، وما أفضى إليه التخصّص المتزايد في المعرفة من تقليصٍ تدريجيّ في فرص ذلك النوع من العمل فقه اللغوي القائم على الاستقصاء والبحث الدائمين والذي جسّده أورباخ. والمحزن أكثر أنّ كلّاً من فكرة البحث الإنسانوي وممارسته قد شهدتا مزيداً من التقلّص والانحسار ومزيداً من التراجع في أهميتهما بعد وفاة أورباخ في العام 1957. وبدلاً من القراءة بالمعنى الفعلي للكلمة، فإنّ طلابنا اليوم غالباً ما ينشغلون بالمعارف الجزئية المتاحة على شبكة الإنترنت وفي وسائل الإعلام.

والأسوأ من ذلك بَعْدُ هو أنّ التعليم باتت تتهدّده الأرثوذكسيات القومية والدينية التي غالباً ما تنشرها وسائل الإعلام في تركيزها القائم على الإثارة واللاتاريخي على الحروب الالكترونية النائية مما يعطي المشاهد انطباعاً بأنّه إزاء عملية جراحية، لكنه انطباعٌ يخفي في حقيقة الأمر تلك المعاناة الرهيبة وذلك الدمار الذي تحدثه الحرب الحديثة. أمّا في شيطنة وسائل الإعلام لذلك العدو المجهول الذي تصمه بوصمة «الإرهابي» بقصد الإبقاء على غضب المشاهدين وهياجهم، فإنّ الصور التي تبثّها وسائل الإعلام تجتذب قَدْراً كبيراً من الاهتمام وتكون جاهزة للاستغلال في أوقات الأزمة وانعدام الأمن من ذلك النوع الذي أنتجته مرحلة ما بعد الحادي عشر من أيلول 2001.

وإذْ أتكلّم بوصفي أميركياً وعربياً، فإنّ عليّ أن أسأل قارئي ألّا يستخفّ بذلك النوع من النظرة التبسيطية إلى العالم التي صاغتها حفنة من النخب المدنيّة العاملة في البنتاغون كأساسٍ لسياسة

الولايات المتحدة في كامل العالمين العربي والإسلامي، تلك النظرة التي يشكّل فيها الإرهاب، والحرب الوقائية، وتغيير الأنظمة من الخارج ـ بإسنادٍ من أضخم موازنةٍ عسكرية في التاريخ ـ الأفكار الأساسية التي تدور حولها نقاشات بائسة لا نهاية لها في وسائل الإعلام التي تعطي لنفسها دور المُنْتِج لمن تدعوهم بـ «الخبراء» الذين يضفون الشرعية على خطّ الحكومة العام ويبرّرونه. هكذا حلّت محل التأمّل، والجدال، والسجال العقلاني، والمبدأ الأخلاقي القائم على فكرةٍ علمانية مفادها أنَّ البشر ينبغي أن يصنعوا تاريخهم بأنفسهم أفكارٌ مجرّدة تحتفي بالفرادة الأميركية أو الغربية، وتبخس أهمية السياق، وتنظر إلى الثقافات الأخرى نظرة ازدراء واحتقار.

لعلّكم تقولون إنني أتنقّل تنقلاتٍ حادة وكثيرة بين التأويل الإنسانوي من جهة أولى والسياسة الخارجية من جهة ثانية، وإنَّ مجتمعاً تقنياً حديثاً يمتلك إلى جانب القوة غير المسبوقة كلاًّ من الإنترنت وطائرات الإفْ ـ 16 المقاتلة لابدّ أنْ يُقَاد في النهاية من قِبَل خبراء هائلين في السياسة التقنية مثل دونالد رامسفيلد وريتشارد بيرل. غير أنَّ ما يضيع حقيقةً هو الإحساس بكثافة الحياة الإنسانية وتشابكها واعتمادها المتبادل، ممّا لا يمكن اختزاله في وصفةٍ ما أو إزاحته جانباً بدعوى عدم أهميته.

وليس هذا سوى جانب واحد من الجدال العالمي. ففي العالمين العربي والإسلامي نادراً ما يكون الحال أفضل. فالمنطقة، كما ترى رلى خلف، قد انزلقت نحو عداءٍ لأميركا ساذج وسهل لا ينّم إلا على القليل من فهم المجتمع الأميركي. ولأنَّ الحكومات أضعف من أن تؤثّر على سياسة الولايات المتحدة تجاهها، فإنّها تحوّل طاقاتها إلى قمع وإخضاع شعوبها، مع ما يؤدّي إليه ذلك من سخط، وغضب، ولعناتٍ عاجزةٍ لا تساعد على انفتاح مجتمعاتٍ طغى فيها الإخفاق والإحباط على الأفكار العلمانية عن التاريخ والتطور الإنسانيين، كما طغت الإسلاموية القائمة على التلقين والاستظهار وإلغاء ما يُظَنُّ

أنه أشكال أخرى، منافسة من المعرفة العلمانية. ولقد كان الزوال التدريجيّ لذلك التقليد الإسلامي العظيم المتمثّل بالاجتهاد والتأويل الشخصي واحدةً من الكوارث الثقافية الكبرى في عصرنا، مع ما ترتّب عليه من اختفاء كلّ ما له صلة بالتفكير النقدي والعراك الفردي مع مشاكل العالم الحديث.

ولا يعني هذا أنّ العالم الثقافي قد نكص من جهةٍ أولى إلى استشراقٍ جديدٍ مُحَاربٍ ومن جهةٍ أخرى إلى نزعةٍ رافضةٍ لكلّ شيء. ففي العام الماضي كشفت القمّة العالمية التي عقدتها الأمم المتحدة في جوهانسبورغ، على الرغم من كلِّ نواقصها، عن نطاقٍ شاسعٍ من الاهتمام العالمي المشترك الذي يدلُّ على بروز جمهور جمعيّ جديد يُعطي فكرة «العالم الواحد» التي غالباً ما كانت سطحية ومُبَسَّطة وزناً وأهمية جديدين. غير أنّ علينا أن نعترف في كلّ ذلك أنّه ليس بمقدور أحدٍ أن يحيط بوحدة عالمنا المُعَولَم بالغةِ التعقيد، على الرغم من حقيقة أنّ هذا العالم ينمُّ على اعتماد متبادل فعليّ بين أجزائه ممّا لا يتيح أيّة فرصة حقيقية للعزلة أو الانفصال.

إنّ الصراعات الرهيبة التي تحشد البشر تحت يافطاتٍ توحيدية زائفة مثل «أميركا»، أو «الغرب»، أو «الإسلام» وتلفّق هويّات جمعيّة لأعداد كبيرة من الأفراد ممن يُبْدون أشدّ التنوع، لا يمكن أن تبقى قادرة وفعّالة كما هي الآن، وينبغي أن تتمّ معارضتها وتحدّيها. فلا تزال في متناولنا تلك المهارات التأويلية العقلانية التي هي إرثُ التعليم الإنسانوي، لا بوصفه إشفاقاً عاطفياً يحثّنا على العودة إلى القِيم أو الكلاسيكيات التقليدية بل بوصفه ممارسة فاعلة للخطاب العقلاني العلماني الدنيوي. والعالم العلماني هو عالم التاريخ كما صنعه البشر. والفكر النقدي لا يُذعِن للأوامر الصادرة إليه بالالتحاق بهذا الصفّ أو ذاك من الصفوف الزاحفة على هذا العدوّ المفضّل أو ذاك. وبدلاً من تصنيع صدام الحضارات، فإننا بحاجةٍ إلى التركيز على العمل المشترك البطيء الذي تعمله الثقافات بتداخلها، واستعارتها واحدتها من الأخرى، وعيشها معاً بطرائق أهمّ بكثير

ممّا يمكن أن تتيحهُ أيّة صيغة في الفهم مبسّطة أو مزيّفة. بَيْدَ أنّ مثل هذا النوعِ من الإدراك الواسع يحتاج إلى زمن، وإلى استقصاءٍ صبور ومتشكّك، مدعوم بإيمان بجماعات التأويل التي يصعب الوقوف معها في عالم يلحّ على الأفعال وردود الأفعال الفورية السريعة. والإنسانوية تركّز على فاعلية الفرد البشري وحَدْسِهِ الذاتي، لا على الأفكار المُتلقّاة والمرجعية المفضّلة. والنصوص ينبغي أن تُقْرَأ بوصفها نصوصاً تُنْتَج وتُعاشُ في الميدان التاريخي بكلّ ضروب ما دعوته بالطرائق الدنيوية. غير أن ذلك لا يقصي القوّة بأيّ حالٍ من الأحوال، حيث حاولت على العكس من ذلك أن أُبينّ ضروب تسلّل القوة وتداخلها حتى في أكثر الدراسات تبحُّراً وعمقاً.

وأخيراً، وهو الأهمّ فإنّ الإنسانوية هي المقاومة الوحيدة، بل الأخيرة التي نملكها ضدّ الممارسات والمظالم اللا إنسانية التي تشوّه وجه التاريخ الإنساني. ومما يحرّضنا اليوم ذلك الحقل الديمقراطي والمُشجّع بلا حدود الذي فتحه الأنترنت ووسائل الاتصال الحديثة، ذلك الحقل المفتوح لجميع المستخدمين على نحوٍ لم تحلم به الأجيال السابقة من الطغاة أو الأرثوذكسيات. فتلك الاحتجاجات عالمية النطاق قبل بدء الحرب على العراق ما كانت ممكنة لولا وجود تلك الجماعات البديلة في كل مكان من العالم، ولولا قدرتها على تحصيل معلومات بديلة، وإدراكها الوثيق لحقوقها البيئية والإنسانية، ودوافعها التحرّرية التي تربطنا معاً على هذا الكوكب الصغير.

4 آب 2003

